کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب تشریح المختصر در تشریح مختصر وصل

مؤلف میرزا جان

موضوع

شماره قفسه ۵۱۸۵

۳۴۴۲ ق

شماره ثبت کتاب

۲۹۲۷۰۴

۱۱۲۹

خطی - فهرست شده

۵۱۸۵

بازدید شد
۱۳۸۲

بازرسی شد
۳۶ - ۲۷

۵۸۵
۴۹۲۷۰۹

اما الابتلاء او الاعطاء والامتثال وشی منها لا یصلح
فی تکلیف من لا یفهم فیلغی فایدة التکلیف تسلیم حصر
الفایدة فیما کان بوسیلا او فندبر قوله اذ لا مانع بعد
فی البعید الا عدم علمه تعالی ان یقال هذا مع بلوغ المانع عدم
اصل الفهم او عدم استعداد الفهم لا فهم التکلیف به و
لا نزاع فی اشتراط اصل الفهم واستعداده فالوجه
شمول الشق فی قیام الدلیلین علی عدم جواز التکلیف
بالمغمی علیها حینئذ علی من جوز التکلیف بالمحال لان
النزاع فی الممتنع العادی والدلیلان مدلان علی انه
ممتنع بالذات والتکلیف به مامور به بالاتفاق اقول
النظر فی ان رجع الشق قد سبق الی ما اورد فتدبر قوله
بل من الممکن ربط الاحکام باسبابها فالسکران غیر مکلف
بعدم الدخول والموافق مع روحه بل الحاکم علیه المنع اقول
ویمکن ان یجاب ایضا بانه تکلیف لمن لیس له السکر بانه
حرم علیک السکر فان شربت فسیصیر طلاقک واملاقک
فان اردت ان لا من هذه فاترک والاسکار
فتامل ثانیا انه نهی فعلی التداوی بل الاولی الجواز
الصلوة لمن کان سکران ویجوز لمن کان علا وعلی
انک الجواز للتمکن الصلوة واما السکران فلا استعلق الخطاب

بحاله اقول وانت تعلم ان ما تعلق شان يرول الايد لا يلام
التاويل اليه فتدبر قوله فلان منه حقيقة التكليف ظاهر مو
افعا لما سبق منه ف بحث كون اطس والقبح شرعيا ان
التعلق داخل ف حقيقة التكليف والمراد منه كون حقيقة
التكليف لا يتحقق الا به انه منه خلل حقيقة التكليف و
مهمته فيكون داخلا فيه لكنه باللازم اشبه منه بالجزئية و
المقصد يحصل من عدم انفكاكه عنه التكليف سواء كان
جزءا له ولا زما له لكن ما نقل عن ابن سعيد يدل على جواز
التعلق عن التكليف قوله يلزم امر ونهي وخبر منه بخبر متعلق
وذكر سفه وعبث هكذا قيل اقول السفه والعبث من
صفات الافعال والكلام اكتفى عندهم منه بذكر احد
الصفات فلا اتصف بالسفه والعبث وقد يجاب عنه ايضا
بان السفه والعبث لو خطب المعدوم وامر فرع عدم
واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون
فلا كما في طلب الرجل بفعل ولده الذي اجزه صادق
بانه سيولد وكان في خطاب ابنتي صبا وامره ونواهيه
كلي مكلف يولد الى يوم القيمة اذ اختصاص خطابه بامر
حصره وشوب الحكم فيمن علم انهم يطيق القياس بعيد جدا
مع لو فيل خطاب الحاضرين قصدا والناس والمعدومين

قيل

في

كما لا يخفى او المراد بالسبب مطلق المناسبة وعلى التقديرين لا يرد
ما في شرح الشيخ من ان هذا الاسطر في مثل حد حده بالفرق الفارق
والمنقولات ايضا قوله لكان للفظ الرحمن حقيقة اي استعمال
في المعنى الحقيقي وهو دو الرحمة البالغ مطلقا ولم يستعمل فيه
والا لكان اطلاقه لغير الله تعالى مكروها بالاتفاق واما قولهم رحمن
اليمامة لمسيلمة فمن باب تعنتهم في كفرهم ومردود في عرف اللغة
عندهم ايضا فلا يعتد به الرحمن موضوع لمعنى عام ولم يستعمل الا في خاص
معين بخصوصيه مجازا وفي شرح الشيخ انه مشتق من الرحمة اعني رقة
القلب التي لا تصور في حقه تعالى فهو فيه مجاز وهذا مما لا يمكن حمل
كلام الشارح عليه لان قوله مطلقا وقوله حتى جاز بانى عنه اقول
يمكن ان يجاب بان الرحمن صار مجازا عرفيا فيما يختص به تعالى وهو
ذو الرحمة البالغة التي لا رحمة ابلغ منها اذ لا شك انه لا يتحقق في غيره
تعالى اذ لا شك ان المتبادر منه هو معنى يختص به تعالى ولا يخطر
بالبال غيره وقد عرفت انه علامة الحقيقة فيكون من المنقولات
العرفية والعلة وان كان خلاف الاصل لكن وجب المصير
اليه لتحقق العلامة فيه وكذا الكلام في نحو عيسى وصدا ولا يلزم
كونهما ليس من الافعال اذ المعتبر في كون التسمي فعلا اقترانه
بالزمان بحسب الوضع الاول فتامل قوله فيصدق به اي
ويعلم ان نقل الاسناد منه تعالى الى الربيع مبالغة في تلبسه بالفعل

اقول هذا غير نافع لان الحقيقة العرفية
مجاز بالنسبة الى اللغوي الاصلي
او هو استعمال في غير ما وضع له

اول موضع حصصناه

وقيام في ذلك مقام الفاعل فلا يرد انه الخ يكون كما ذكر عن اسناد
اسند في الربيع كذا ذكره قدس سره رد اعلى ما في شرح التلخيص حيث
قال فيه ان اراد التصور المقابل للتصديق الخ اقول وذلك لانه خلاف
الشق الاول ويمنع كون المجاز لغويا على هذا التقدير وانما يكون
كذلك لو كان اللفظ مستعملا في افادة ذلك التصور وليس
كذلك بل في افادة ذلك التصديق بما سيأتي اسند الربيع
وذلك بحكم العقل بان المنبت هو الربيع بل الله تعالى
فيه والى هذا ان اللفظ مستعمل في اثبات الربيع الذي
هو مدلوله لكنه لا يصدق به لان المؤمن لا يصدق بذلك لكن
العقل بعد التنبه والتأمل يعلم ان المتكلم يعلم اسناد انبت
عن محله وما هو له الى ما هو سببه مبالغة في نفيه عن الفاعل الحقيقي
والغرض منه اثبات اسناد الربيع مع مبالغة في نفي الربيع
بالفاعل الحقيقي ولا يذهب عليك انه لا يمكن اختيار الشق
الثاني اذ ليس هذا الكلام مما يمكن ان يتعلق به التصديق
من المؤمن وظهر ان في كلام قدس سره سهوا لانه اختيار
الشق الاول وعرض لدفع محذور الشق الثاني قوله الثاني
ان الثاني ويرد في انبت الخ اراد بالتسبب الحقيقي ان
يكون من شأنه ان يسند اليه ذلك الفعل في اللغة او
العرف لا ما هو الحاق له في الواقع وبالعادة مما يكون من

الاسباب العادية على ما هو مصطلح الاشاعرة وكحقيق كلام منهما
ان النسبة الداخلة في مفهوم الفعل معتبرة بالنسبة الى ما يقصد
المتكلم انه فاعل له ومن حقه ان يسند اليه فاذا قصد المتكلم اسناد
الاثبات اليه تعالى في الربيع او سبب الربيع فاستعمال انبت
ح كان مجازا لانه موضوع للحدث والزمان والنسبة الى ما هو
فاعل عند المتكلم والى ما استعمل في الحدث والزمان والنسبة
الى ما هو ظرف او سبب له عنده فكان مجازا ولا ينافي ذلك ما
اتفق عليه علماء اللسان من ان الفعل لا يدل الا على الحدث والزمان
من غير دلالة على ان فاعله يلزم ان يكون قادرا او غير قادر سماعيا
او غير حقيقي وذلك لان اللازم من هذا الكلام ان لا يكون النسبة
الداخلة في مفهوم الفعل معتبرة بالنسبة الى ما هو فاعل حقيقي
لذلك الفعل وذلك حق لكنه لا ينافي انها معتبرة بالنسبة
الى ما هو فاعل له عند المتكلم وكلامنا في خصوص المثال لانه اراد
ان التسبب كذلك في جميع الاشياء بل ضحاكون فيما نحن بصدده
من البليات الا ترى اقول وبما قررنا ظهر ان ما في شرح
الشيخ حيث قال الثاني ان جعل المسند موضوعا للتسبب
الحقيقي مجاز عن التسبب العادي مع انه لا يصح الخ اقول و
يمكن ان يقال ايضا المجاز في الاثبات فان معناه في اللغة هو
ايجاد الثبات فاستعمل في تسببه فيكون المجاز في انبت باعتبار

الحديث وهذا اقرب من ان المجاز في السند على ان هذا في الحقيقة
اعتراض من الشيخ ومن سبق على ما اختاره السكاكي وليس هذا ايراد
على تقرير الشيخ على ما يشعر به مفتتح كلام حيث قال واما ما ذكره
الشارح في تقرير الوجوه فتفهم الكلام قوله الثالث ان التاويل
قال في شرح الشيخ التاويل في الربيع ان كان كما علمت ما ذكره
اقول هذا ايضا اعتراض اورد على السكاكي وليس ايراد على
تقرير الشيخ بل تقرير الشيخ ناظر الى الشق الثاني الذي قال انه
ظاهر من كلام السكاكي كما لا يخفى وقد اكد هذا الاعتراض بانه
لو كان مجرد ادعاء السبعية للمنية يصير الاسناد الى المنية
حقيقة فيلزم ان يكون الاستعارة المصرحة في قولنا رايت
اسدا يرمي حقيقة اذ فيها ايضا ندعي كون الرجل
من افراد الشجاع اسدا ويصور بصورته وكان بناءه على تناسي التشبيه
مع انه يكون من قبيل المجاز وربما يعرق بالاسناد حقيقة و
مجازية لما كان بحكم العقل كخلاف المجاز اللغوي كلفظ الاسد
فلا سعد ان يعتبر الادعاء والتصوير من العقل في الاول
دون الثاني ولا يخفى ما فيه من التعسف قوله من الاستعارة التحقيقية
التمثيلية لا كلمة عند السكاكي في امثلة الربيع اذ التخييلية
عنده بان يستعمل لفظ الاظفار مثلا في الام الوهمي
الشبيه بما في السبع من الاظفار الحقيقة وبهذا لين

كذلك فالحق ان يقول من الاستعارة بالكناية اذ الاستعارة
بالكناية عنده هي ذكر المشبه وارادة المشبه به ادعاء ولكن لما كان
الاستعارة بالكناية وان حار انفكاك التخييلية عنها عنده لكن
بحسب الغالب لا يوجد بدونها صار التخييلية من لوازم الكناية
لزوما عرفيا فوضع احدهما موضع الاخر والامر فيه هين
ولا وقع لاشتراك هذا الايراد على مثل هذا الكتاب على ما في
شرح الشيخ قوله الرابع ان التاويل في التركيب قد تقدم ليس
المراد ان التاويل في التركيب واللفظ فقط حتى ينافي
ما اختاره الشيخ بل المراد ان التاويل في الامر العقلي
او لا وبواسطته في اللفظ ايضا وبيانه ان الشيخ لما قال
ان التجوز في الاسناد والحكم لا بد ان يقول قد تحقق التجوز
في الهيئة التركيبية مثلا اذا قلنا صام زيد فمن المعلوم ان
الهيئة التركيبية العارضة للفعل مع الفاعل موضوعة لثبوت
الصوم مثلا لما هو فاعل الصوم عند المتكلم فاذا استعملت
في مثل صام نهاره كاذبا مستعملا في ثبوت الصوم لما هو
ظرف في اعتقاده اذ لا شك انه لم يقصد ان نهاره صايم
حقيقة بل ان الشخص صايم فيه الا انه يقتضي اعتبار الطيفا و
هو ان النهار لما لبس بالفاعل فقد استعمال الهيئة التي بين
الفعل وما هو فاعل عند المتكلم في النسبة الظرفية والى اصل

انها وضعت للنسبة الاسنادية استعملت في النسبة الظرفية فكان
مجازا فالتجوز في الاسناد يلزم التجوز في الهيئة التركيبية وهذا مجاز لغوي
فالمجاز العقلي يستلزم المجاز اللغوي وهذا ان كون المجاز في الهيئة التركيبية
ايضا لو فرض انه لم يكن منقولا عن الشيخ لكن لما كان لازما فمن تصحيح
مذهبه وتوجيه كلامه ان ان راد الشارح المحقق اليه ونبه به على انه لابد في مذهب
الشيخ من القول بالتجوز اللغوي وتخطئة لما هو المشهور من ان عنده ان لا
مجاز لغويا وما نقل عنه من ان هذا المجاز العقلي ليس بوضع الواضع
بل بمقتضى حكم العقل لا ينافي اقترانه بما يكون للوضع مدخل فيه واما
الامام فان رجع فهم من مذهبه انه اكتفى فيه بالتجوز العقلي ولهذا قال
وهو قول الامام فخر الدين ان المجاز عقلي لا لغوي ويصير حاصل التقسيم
الى ان التاويل اما في اللفظ فالمجاز او في المعنى فقط حتى لا يرد اخل
الاقسام فاقول هذا على توجيه كلام الشارح ويندفع ما في شرح الشيخ
من ان هذا ليس مذهب الشيخ ولا لغيره من علماء السان ولا الامام
في توجيهها ما اعتذر به قدس سره انه انما حكم بذلك بناء على نقل المص
قوله في هذا المقام اذ لو لم يكن كذلك عليه لم يكن له تعلق بالمجاز الذي كان
بصدده وهو اللغوي على ان فيه ما عرفت من ان نقل مذهبه جواب
لسوال اورد على حجة النافي فلا يجب حمله على خلاف المشهور من مذهبه

فبقي ان يقال لم اعلم ان في شرح الشيخ جعل المجاز في الهيئة التركيبية استعارة
تمثيلية وقد حطاه في صحت قال مشيرا الى الوجه الرابع على
حيث هـ

هذا كان المجاز لغويا كما في قول المص الا ان يهتك في المفرد وههنا
في المركب وليس هذا تمثيلا كما في قولك تقدم رجلا وتوخر اخرى لان
معاني مفردات هذه ركبت وحصلت هيئة اخرى وليس في
الهيئة التركيبية مجاز ههنا لان اسناد التردد الى المخاطب حقيقة انما
المجاز فيما عبر به عن التردد واما فيما كان بصدده فلم يعتبر معاني المفردا
ولم تركب هيئة بل اعتبر ملاسة الفاعلية وشبه بها ملابسة الظرفية فعامل
فانه قد غلط فيه من يدعي الفصاحة انتهى اقول فكان شارح الشرح
رحمه قد غلط ايضا من الهيئة المنتزعة من المركب التي كانت من قبيل الوضع
الحسي او العقلي وبين الهيئة بمعنى النسبة الاسنادية او التعلقية او
الاضافية التي لا تكون الا عقلية ومن الغلط في هذا المقام ما وقع به
بعض الفضلاء حيث زعم ان المجاز العقلي من قبيل الاستعارة التمثيلية
هذا واقول حسن ظاهر ان الاحتمال الرابع غير الاستعارة التمثيلية بقي صار
ههنا احتمال خامس وهو ان يكون هذا من قبيل التمثيل بان شبه الهيئة
المنتزعة بين الاثنات والربع وضمه بالهيئة المنتزعة بينه وبين الخاص
الحقيقي واستعمل اللفظ الموضوع لافادة الثانية لافادة الاولى
فقول الشارح فهذه احتمالات اربعة الظاهر في الحصر كما لا يخفى
او اراد اللفظ بين ان يكون مجازا او مشتركا فذلك اذا
علم كونه حقيقة في احد معنيه وتردد في انه حقيقة في الاخر
فيكون مشتركا او لا فيكون مجازا قول لا يبعد ان يكون المراد

نسبة جهادية

هو القول الخاص من الدور الاجماعي

على

قول

من المشترك مايتناول المنقول والقرينة عليه ان هذه المذكوره من
الطرفين يحرس فيه ايضا وهذا يدل على ان المصحوب المنقول داخلا
في المشترك كما نقصه بقسمه على كما مر لان الحقيقة والمجاز على
ما ذكره قدس سره قوله بخلاف المجاز اذ لم يحمل مع القرينة اس الظاهره
اقول فيه انه ان اريد بالاحمال ما يسبق اليه افهام انه لا يفهم من المشترك سبب
اشتراكه ما هو المقصد منه عند خفاء القرائن او عدمها فمنع المجاز انه
لا يفهم المقصد منه عند خفاء القرينة او عدمها وهو المعنى المجازي
وان اريد انه يفهم غير المقصد حق وان اريد انه لا يفهم في المشترك
عند خفاء القرينة او عدمها شئ اصلا ولا يخطر بالبال فممنوع انه
بالنسبة الى من هو عالم بالوضع اذا اطلق يفهم جميع المعاني لكن
سوف ولا يحكم على شئ منها لعدم فهم ما هو المقصد منه والى حاصل
ان هذا الوجه مشترك بين المشترك والمجاز فان قلت هذا
يرجع الى ما سبجي بقوله ومنها انه مسوق عن الغلط قلت ما
سبجي هو المفاد المحصل بالمجاز وهنا حمله على غير المراد ومهما اكرنا
اليه بقولنا واذا اريد وسوق ما هو مشترك بين الاشتراك و
المجاز وهو عدم فهم المقصد والمراد قوله مثل لا يطلق في القرا
والمراد منه الحيض الخ لما لم يتحقق وضع لفظ للنقيضين به
حقيقة عدل الشارح عن الظاهر وهو ان يكون اللفظ مشتركا بين
النقيضين كما انه مشترك بين الضدين فاذا اطلق واريد

احدهما وفهم الاخر بتوهم قرينة يتخيل فقد فهم ما هو وفق عامة السوء من ان
المراد والمقصد من اللفظ وقرر تاديته المشترك الى نقيض المراد بوجه ما
لا ينقر الى وضع للنقيضين وهو ان المقصد من هذا الكلام جواز التطليق
في الحيض اما بناء على انه جايز فاذا لم يعرف الطهر حارف الحيض
قطعا واما بناء على ما تقرر ان النهي في الكلام يرجع الى المقيد و
يفيد سوت اصل الحكم وهو يرجع الى ما تقرر في الاصول من اعتبار
المفهوم او يفهم من الكلام وجوب التطليق فيه بناء على ان النهي
عن الشئ امر بضده وان التطليق فيه ضد للتطليق في الطهر
فاذا نهي عن الثاني فقد امر بالاول والامر للوجوب والوجوب و
الحرمة متضادان لا نقيضان ولا يخفى ان حمل وجه الايراد بان المجاز
ايضا يرد عليه كما في هذا المثال يعني اذا جعل القرائن احدها حقيقة
وفي الاخرى مجازا كما ذهب اليه بعض الايمة اقول الاولى في توجيه الكلام
ان لا يعد ارتفاع الغلط وحمل النقيض على ما لا يجوز اصماعه مع المراد ولا
ارتفاعهما معا وحمل الضد على ما لا يجتمع معه لكن قد يتعاند وفي تحقق
اللفظ المشترك بين المتقابلين بهذا المعنى لاحتمال كلفظ القرء
بعيد ولا يتوجه على هذا الوجه الايراد المذكور فان المجاز لما اعتبر
مناسبته مع الحقيقة كان حمله على غير المراد وان كان ضدا او نقيضا
له كان في حيث انه مناسبة له حيث ترك التضاد والتناقض
منزلة التناسب لمن كله او ملحق وهذا بخلاف التوجيه الاول اذ

عدم جواز التطليق في بعض زمن الطهر فيفهم من الكلام ص

عدم

للنقيض
المتقابلين
او الضدين

اذ لا ذكر هذا فيه اذ لا استعمال الكلام فى افادة مقتضى المقام اوضح
قوله ومنها انه قد يكون ابلغ فى شرح الشيخ انه يمكن ان يكون ابلغ
من المبالغة ويمكن ان يكون من البلاغة الا ان حمل الاوفق للمقام
كما فعله الشارح يقتضى ان يكون هذا من المبالغة ليلائم ذكر
قدس سره فى حاشيته الى ان كونه اوفق للمقام ليس نفس البلاغة
بل جزء منها معتبر فيها اذ البلاغة عبارة عن مجموع الفصاحة والموافقة
للمقام فيمكن ان يكون من البلاغة ايضا اقول فى كلام الشيخ و
شرح الشيخ وفى كلام قدس سره نظر وتامل وذلك لان لا يمكن
حمله على انه من المبالغة لانا نقول بعد ذلك سانه ان المشترك
ايضا قد يكون ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال فى هذا الحمل لانه
صرح فى انه من البلاغة فيرد عليه ما يقتضى الى التكرار وما اعتذر به
قدس سره غير مسموع لان فى قوله نعم استعمال الراس شائعا كان
الابلغ فيه باعتبار الموافقة للمقام بالقياس الى ست لا باعتبار
الفصاحة اذ على هذا التوجيه ينبغى ان يكون ابلغ بمعنى افصح وح
لا يلائم ايضا ما ذكره بقوله لسقوط فى الحقيقة لان الحلو عن الثقل
داخل فى الفصاحة وبالجملة فالكلام لا يخلو عما ذكرنا فتامل

قوله المقابلة اراد بكل من المقابلة والمطابقة على ما فى شرح الشيخ
ما فسر به الاخر كما مر وقوت المقابلة صح ان يتفق قيدا بناء
على انه لا مصادة للقيد مع الاسهب انما مصادة الاوهم كما

معناه

معناه الحقيقى وان لم يكن مرادا على ان فى اطلاق الاوهم على القيد
نوع ملاحظة للمعنى الاصلى كما فى اسد لهب والاوهم وان صار حقيقة فى
القيد بسبب العرف لكن لا شك فى كونه مجازا بسبب اصل اللغة والمراد
ان الاطلاق ههنا بهذا الاعتبار فلا يرد ما فى شرح الشيخ من انه ليس
مثالا للمجاز قوله لم يكن طباق وذلك لان الطباق فيه باعتبار انه ذكر
امرين متوافقين ثم الجمع فى اللهو واللهوس ثم المصادة بين
الجمع فى المقت والمقت فاذا قيل اردا وفات المصادة الذى كان
بين اللحن واد المتعارف فى مقابلة الجمع فى المقت الجمع فى
اللهوس لا اردا وده واما ما فى شرح الشيخ من انه اراد بالمطابقة المقابلة
ونحوها فلما وقع اردا واللهوس فى صحبة الجمع فى المقت عبر عنه بالجمع
فاقول فيه انه غير موافق لما مر من ان رجح من المراد لفظ المطابقة قوله
حتى تلمس الاذن الاشنب اقول اى حتى ظهر انه يمكن من نيل
المراد عنها او حتى ظهر الكثير ليس من جنس الوحوش بناء على ان ا
تضحك والتبسم من خواص البشر قوله والمجاز قد لا يسبق اقول نظهر
منه ان علامة الحقيقة ان لا يطرد الاسقاط منه ولا عكس قوله ومنها
صحة المجاز فيها فان المجاز لا يجوز منه اذ المجاز لفظ مستعمل فى غير
الموضوع له من جهة انه مناسب للموضوع له وما يتوهم من ان من
هذا القبيل كلفظ الحقيقة على ما ذكر فى المحصول من انه مجاز فى المعنى

المصطلح في الدرجة الثالثة فليس المراد انه مجاز في المعنى المجازي بل
من المعنى الذي كان مجازيا ثم صار حقيقة عرفية فيه قوله لانه ليس لما هذا
في معينة اشاره الى ما سبق ان المشترك ليس ظاهرا في المعنيين
معا حتى يكون في احدهما خلاف الظاهر قوله كالتوجيه وهو ايراد الكلام
محتملا لوجهين مختلفين على السواء فيما تي بالمشترك دون المجاز
واما الايهام وهو ان يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد
به البعيد فيما تي في المشترك اذ الشهرة بعض معانيه في الاستعمال
دون بعض وفي المجاز ايضا كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى
وذلك ظاهر ولا يخفى فيه الى ما ذكر في شرح الشيخ من ان المجاز
قد يبلغ من الشهرة الى حيث يلحق بالحقيقة اذ لم يعتبر الكلام بانه
حال عدم القرينة قوله ويكون المعنى كله على الامرين اى كله على كل
واحد من الامرين في اطلاق واحد فلا يرد في المجاز قوله لانه
مظنه الغلبة مظنة الشيء ما يظن بثبوت الشيء فيه ومئنة الشيء
ما يتحقق به فيه يعني ان الوضع من ذكر وجوه الترجيح هو ان الحمل
على ما يحمل عليها اولى لكونه مظنة للغلبة والكثرة في الكلام
بعد تحقق اسباب الغلبة والكثرة كما في المشترك لا غيره يكون
الشيء من مظان الغلبة وعند تحقق الغلبة كما في المجاز لا باس
بعدم كونه من المظان كذا في شرح الشيخ ولا بعد ان يكون

عدم المظنة في كلام الشيخ اشارة الى ما مر حيث ذكره وجوه ترجيح الا
اشتراك في مقابلة وجوه ترجيح المجاز سواء بسواء فيحصل به التعارض
والتساقط ثم رجح الاشتراك لما ذكر من الوجوه المختصة به اقول يمكن
نظر لان ما ذكر من الوجوه من الطرفين انما يعتبر لانها تصير اسبابا لاغلبة
احدهما عند العقل اى اغلبية الظن برجحان احدهما بناء على ان الواضع
لما كان حكيما على ما مر فكان اعتبار ما هو اهم فائدة واقل فسادا لانها
تصير اسبابا للاغلبية بمعنى كثرة الافراد والمحقق المستعمل في المجاز هو
هذا المعنى على تقدير كون الاسبقية المذكورة معتبرة للتقطع دون الاول
ولعله انما استفاد ذلك من قول مرجحي الاشتراك حيث قال والاظهر
مقدمات اكثر وقوعا وهي الكلام على ان ما هو اكثر فائدة واقل
مفسدة يكون اكثر وقوعا اكثر افرادا وكل ما هو اكثر وقوعا كان ما يرد
فيه اغلب عند العقل انه منه والظن انه لا حاجة الى توسط الاغلبية بمعنى
اكثرية الوقوع بكثرة الفائدة وقلة المفسدة تورث الاغلبية عند العقل
بلا توسط اكثرية الوقوع اقول والاصوب في توجيه الكلام ان يقال
المراد ان الظن الى صدر من جهة الاولوية ليس في مرتبة الظن الى صدر
من جهة كثرة الوقوع كما اذا اخبر احد الى بلد كان العالم فيها قليلا
والجاهل كثيرا ثم راى شخصا لم يعرف حاله فلا شك ان يظن انه
جاهل لكثرته ولا يظن انه عالم لاولويته قوله الحقيقة الشرعية واقعة
اشارة الى انه لا خلاف في امكانها والحقيقة الشرعية على ما مر

اليه اشاره هي اللفظ المستعمل في وضع اول هو الوضع الشرعي و
المراد بالوضع الشرعي ان الواضع الشارع لا المشترع من الفقهاء
والمتكلمين والاصوليين ويرادفه الاسم الشرعي والحقيقة الدينية
اسم لنوع خاص منها وهو ما وضعه الشارع لمعناه بان لا يعرف
اهل اللغة لفظ او معناه او كلهما ولا يخفى انه على الاول والثالث
يكون من الموضوعات المبتدأة دون المنقولة واما على الثاني
فيحمل الامرين على ما ذكره قدس سره في شرح الشمسية في بحث الدينية
انه ما وضعه الشارع لمعناه ابتداء محل نظر وتامل ثم لا يخفى ان
الظاهر ان الواقع هو القسم الثاني فقط اعني ما لا يعرف اهل
اللغة معناه على ما في شرح الشمسية واريد باسماء الذوات ما هي
من اصول الدين او ما تتعلق بالقلب وباسماء الافعال ما هي
من فروع الدين او ما تتعلق بالجوارح وفي لفظ رعوا اشارة
الى ان هذا دعوى منهم لا دليل عليه قوله لا لمناسبة اي سواء
وجدت ولم يعتبروا لم توجد اصلا وفي جعله اللام في بيان
كونها منقولة صلة للوضع وفي بيان كونها مجازات صلة
للاستعمال مسرح منه لما مر اليه الاشارة من ان الفرق بين
المنقول والمجاز بان في الاول يلاحظ المناسبة حين الوضع
الثاني وفي الثاني يلاحظ حين الاستعمال لا يعني انه
لا يلاحظ حين الوضع لوقيد تحقق في المجاز بل بمعنى انه لا بد

منه يلاحظها حال الاستعمال واما حاله الوضع فعلى تقدير تحققه في المجاز
لا بد ان يفهم منه يلاحظها لكن اجمالا وفي قوله حتى اذا وجدت بها اشارة الى فائدة
الخلاف وغرة ما مهدة لتحرير محل النزاع واراد بالحقيقة الشرعية في
قوله كونها حقيقة شرعية ما يشتمل المنقول والموضوع الابتدائي كما يفهم
من اطلاق كلامي الاحكام والمحصول قوله والحق انه لا ثالث لهما
فان العاصي سلم كونها حقائق شرعية زاعما انها مجازات لغوية
ولهذا قال او لا وقد استعملت في غير معانيها اللغوية فجعل الاستعمال
في الغير مسلما عليه وانما النزاع في انه هل هو بوضع الشارع على
احد الوجهين وهو مذهب العاصي او لا فيكون مجازا لغويا قطعا
وهو مذهب العاصي فلا ثالث لهما ح ومنهم من زعم ان مذهب
العاصي انها مبتداة على حقائقها اللغوية فيغير المذاهب بكثرة كونها حقائق
لغوية وكونها مجازات لغوية وكونها حقائق شرعية والاخذ في
نسبة هذا المذهب الى العاصي ولعل النزاع انما وهم ذلك بناء
على ما اعترض به على دليل الخصم من انها مافية في معانيها اللغوية
والزيادات شروط وليس يلزم كونه مذهبا لاحد كما اذكره
قدس سره اقول الدليل الذي سلم عن العاصي لو لم يدل على انها
مبقاة على حقائقها اللغوية على ما سنشير اليه قال في شرح التنقيح
لما كان في كلام المنهاج ما يشعر بان هناك مذهبا ثالثا الخ اقول
الاقرب ان يجعل ذلك بعرضها بالمعنى الذي يوهم منه مذهب العاصي

المعتزلة

انها مبقاة على حقائقها اللغوية ولا صاحب المنهاج وغيره ان
النظر من كلام المصنف في هذا المقام ان ههنا ثلثة مذاهب احدها كونها
حقيقة شرعية بالمعنى الاعم وهو الذي اختياره فان دليله لا يفيد خصوص
كونها منقولة وانقط النقل المذكور فيه لا بد ان كل على المعنى اللغوي
الثاني ملك للمحل ولا كونها موضوعات مبتدأة وهو ظاهر وثانيها
كونها مجازات لغوية ونسبه الى القاضي وثالثها كونها موضوعات
مبتدأة وذلك فهم منع انه ذكر هذا المذهب وتقل دليلا عليه
منع غيران يعنون بما يدل على انه اشد لا ان مزيف على ما اختاره
بان يقول استدل على ما هو واه وصرح بذلك الشارح حيث
قال قالوا وذكر انه لا مناسبة مصحح للتجوز وعلم منه انه لا مناسبة
مصحح للنقل ايضا وقد صرح بذلك قدس سره هناك حيث زاد
وقال ولا النقل بل موضوعا مبتدأ فعلم ان مذهبهم انها موضوعات
مبتدأة وقد صرح بذلك في المنهاج فعلم من كلام ان ههنا ثلثة
مذاهب فنقل الشارح ما فهم من كلامي الاحكام والمحصول حيث
يظهر منه ان ههنا مذهبين فقط وقال والحق ذلك بنيتها على
ما فهم من الكتاب وهذا اقرب الى ما ذكره من التفصيل
في كيفية محل النزاع كما لا يخفى واظهر ولا يخفى ان هذا موافق
ومويد لما في شرح المنع من ان الحقيقة الدينية باقسامها
الثلثة موضوعات مبتدأة فما ذكر قوله لنا القطع بان الصلوة

المجاز الكلام

ات المخصوصة اسم مستعمل فيها وبذلك يبطل احتمال كونها
على حقائقها اللغوية ثم لما لم يحصل الدعوى بمجرد ذلك لاحتمال
بل هذا دليل على غير المتنازع فيه على ما اشار اليه ان رح
محل النزاع زاد الشارح عليه وقال انها سابقة منها الى
دا على العاضي اقول وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما قيل ان الاجماع
ان رح جعلها اسما لها بالوضع فعين النزاع دان اريد
لك فلا كذبه انهى وذلك باختيار الشق الثاني وبيان
رة بانه اذا استعمل في هذا المعنى بالاجماع ويفهم ذلك
سابقا الى الذهن فعلم كونها حقيقة شرعية قوله الاول
نها ما فيه في المعاني اللغوية هذا الاحتمال لما كان مخالفا
بين المحاصمين على ما فهم من الشرح فلا حاجة الى ذكره
ض لابطاله وفي قوله هذا المنع والسند في جميع الصور
ظ وبال هذا المنع الى منع انها مستعملة في غير المعاني
فلا يثبت كونها حقائق شرعية فاذا البطل كونها باقية
عاني اللغوية بلزم انها مستعملة في غير المعاني اللغوية
المنع فالرد المذكور ابطال للمنع بابطال سنده الملازم
عليه بفتح الباء المهملة وسكون اللام خبل كجبل للساق
ير المنافقة بان في الاحرى تحقق الدعاء الصلبي

العقي المحصل ع

انها مبتناة على حقايقها اللغوية ولا يصاحب المنهاج وغيره
النظر من كلام المصنف هذا المقام ان بهنا ثلثة مذاهب احدها
حقيقة شرعية بالمعنى الاعم وهو الذى اختياره فان دليله لا يفيد
كونها منقولة وانما يفيد النقل المذكور فيه لابد ان كل على المعنى ا
الثانى مجاز للمجاز ولا كونها موضوعات مبتداة وهو ظاهر وثانيه
كونها مجازات لغوية ونسبه الى العاضى وثالثها كونها موضوعات
مبتداة وذلك فهم منع انه ذكر هذا المذهب وتقل دليله ع
منع غير ان يعقون بما يدل على انه اشد لان مزيف على ما اشا
بان يقول استدل على ما هو دليه وصرح بذلك الشارح و
قال قالوا وذكر انه لا مناسبة مصحح للتجوز وعلم منه انه لا مناسبة
مصحح للنقل انتهى وقد صرح بذلك قدس سره هناك حيث ذا
وقال ولا النقل بل موضوعا مبتدا فعلم ان مذهبهم انها موضو
مبتداة وقد صرح بذلك فى المنهاج فعلم من كلام ان بهنا
مذاهب فنقل الشارح فهم من كلامى الاحكام والمحصول
يظهر منه ان بهنا مذهبين فقط وقال والحق ذلك بلنه
فى دما فهم منى الكتاب وهذا اقرب الى ما ذكره من النا
فى كرير محل النزاع كما لا يخفى واظهر ولا يخفى ان هذا امر ا
ومويد لما فى منع الشيخ منى ان الحقيقة الدينة باقسام
الثلثة موضوعات مبتداة فنامل قوله لنا القطع بان الر

اسم الركعات المخصوصة اس مستعمل فيها وبذلك يبطل احتمال كونها
مسماه على حقايقها اللغوية ثم لما لم يحصل الدعوى مجرد ذلك لاحتمال
المجاز بل بهذا دليل على غير المتنازع فيه على ما اشار اليه الشارح
فى كرير محل النزاع زاد الشارح عليه وقال انها سابقة منها الى
الفهم رد على العاضى اقول وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما قيل ان الاجماع
على ان الشارع جعلها اسما لها بالوضع فعين النزاع دان اريد
غير ذلك فلا يحد به انتهى وذلك باختيار الشق الثانى وبيان
الفايدة بانه اذا استعمل فى هذا المعنى بالاجماع ويفهم ذلك
المعنى سابقا الى الذهن فعلم كونها حقيقة شرعية قوله الاول
قولهم انها مافية فى المعانى اللغوية هذا الاحتمال لما كان مخالفا
للاجماع بين المتخاصمين على ما فهم منى الشرح فلا جاح الى ذكره
والتعرض لابطاله وفى برهان هذا المنع والسد فى جميع الصور
يعسف ظاهر وبال هذا المنع الى منع انها مستعملة فى غير المعانى
اللغوية فلا يثبت كونها حقايق شرعية فاذا البطل كونها بافية
فى المعانى اللغوية بلب انها مستعملة فى غير المعانى اللغوية
فيبطل المنع فالراد المذكور ابطال للمنع بابطال سنده المساوى
له والحليه بفتح الجاء المهملة وسكون اللام خيل تجمع للسباق
اقول يمكن المناقشة بان فى الاخرى تحقق الدعاء المطلوب

العلى المحصل ح

وهو الكلام النفسي الذي كان الكلام عندهم حقيقة فيه وايضا يمكن منع
كون صلوة الاخرس صلوة شرعية حقيقة اذ ليس متملا على الاركان
المخصوصة بل اطلاق الصلوة عليها في عرف الشرع من قبيل اطلاق
الكل على الجزء او اطلاق اسم الشيء على الشبيه به وكذا يمكن المناقشة
بان للمنظر ان يقول الامام ايضا اتباع للرسول عليه فقطعا التاني قولهم لا يلزم
من استعمالها في غير معانيها ان يكون حقايق شرعية اقول لا وجه
لهذا الاعتراض على ما قرره الشارح الاسعد لان حيث زاد فيه
انها منها الى الفهم اذ كونها حقايق شرعية لا يلزم المستدل
من مجرد كونها مستعملة في غير معانيها بل منه ومن سوقها الى
الفهم وانها علامة الحقيقة فالاعتراض لو ارد ليتنفي ان يورد
بمنع كونها سابقة الى الفهم وهذا اما مكابرة او ترجع الى المنظر
الذي يذكره الشارح ولا مدفع له فان قلت يمكن الاعتراض
بمنع كون السوق للافهام علامة الحقيقة كيف وقد سبق عن نور
الشرح ان العلامة عدم سوق الغير فهذا اعتراف منه بتوجه غيره
او بتوجه غيره كان العلامة سوقه الى الفهم قلت لا شك ان
السوق الى الفهم من علامة الحقيقة وكان عدول الشارح عنه
بناء على ضرورة في ذلك الموضع وايضا سوقه الى الفهم
يلزم عدم سوق الغير قوله وانت بعد ضربك بحجر النزاع

الى آخر فان دليله على مذهبه فان يتم دعوى كونها اسماء لمعانيها الشرعية
حيث تسبق منها الى الفهم انما يتسلم في عرف المتشرعة لا في عرف
الشارع الذي كان الكلام فيه واما في رده الاول على الاعتراض
الثاني فان يتم قوله فذاك بمعنى الحقيقة الشرعية ثم اذا اريد بالاشتهار
الاشتهار في عرف المتشرعة وهذا الاستعمال من المتشرعة او ان يرجع
الى اهل اللغة هذا او اما منع سبق هذه المعاني الى الفهم بلا قرينة
مطلقا فمكابرة واما في رده الثاني عليه فان يتم ما قيل في دليله
من ان السبق بلا قرينة انما هو بالقياس الى اهل الشرع دون الكل
ان المصنف يفرق بين المعنى لاسباب كلامه منها الى الشارع في الجملة
قوله لفهمها اي لفهم الشارع عن المعاني اللغوية من المعاني الشرعية
اقول ههنا نظر لانا مكلفون بالعمل بالمعاني المرادة من تلك الالفاظ
وكون الفهم شرطا للتكليف انما يقتضي فهم تلك المعاني المرادة
منها وقد حصل ذلك بالبيان النوعي على ما يشهد به التفاسير حيث
ورد في تفسير الالفاظ المستعملة في غير المعاني اللغوية احاديث
كثيرة ولا يقتضي تفهيم ان تلك الالفاظ منقولة الى تلك المعاني
او موضوعة لها في عرف الشرع وعلى هذا فقولهم او بالاحاد و
انها لا تفيد العلم والمسئلة علمية بناء على ان مسايل الاصول
يعتبر فيها القطع ولا يكتفى فيها بالظن قلنا كون المراد من تلك
الالفاظ هذه المعاني ليس من مسايل الاصول بل المسئلة ا

وان اريد بالاشتهار في عرف الشرع
فممنوع شائع ذائع وهو انها
قد اشتهرت في هذه المعاني الشرعية
في تعريف التشريعية ح ص

لاصوليه ههنا انها حقايق فى تلك المعانى والفرق بينهما ظاهر
كذا قولهم فاما بالتواتر ولم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه مما
بطل اذ الخلاف الواقع هو الخلاف فى كونها حقايق وهذا ليس مما
تكلف به انما المكلف به كون المراد منها هذه المعانى والخلاف لم يقع
فيه ثم لا يخفى ان هذا الدليل لو تم لدل على بقائها فى المعانى اللغويه
وعدم نقلها الى المعانى الشرعيه اصلا على ما يدل عليه قول الشارح
اذ لو نقلها الشارع الى غير معانيها اللغويه اذ المراد بالنقل المعنى
اللغوى العام الشامل للمجاز ايضا اذ نقلهم المكلف كما يلزم فى المعانى
الحقيقه يلزم فى المعانى المجازيه اذا كانت مرادة للشارع لا
فرق بينهما وهذا ما وعدناك ببيانه قوله اذ المجازات المعتادة وان
لم يصر الوضع باحادها اقول فيه ان استعمالها فى تلك المعانى
انما هو بسبب الوضع الشرعى لا بسبب الوضع اللغوى بان كانت
موضوعة فى اللغة لمعنى ثم استعملت لاجل سبب الثانية لما وضع
له فى اللغة والمجازات المعتادة التى كانت غريبة بالاتفاق من
هذا القبيل واما ما كان فيه ممن قبيل الاول وينبغى ان يبقى
فى كونها غريبة انه يمكن للوضع ان تستعمل تلك الالفاظ بازاء
هذه المعانى على سبيل التجوز وان كان الاستعمال الواقع من
الشارع ليس على هذه الجهة ولا يخفى ما فيه من التكلف وابعد من
ذلك ان يقال كونها غريبة باعتبار ان هذه الالفاظ كانت من

وهو فاسد

موضوعات الوضع ثم الحكم بان الوضع الاول ما وضع الوضع الثانية لا يلائم ما
سيجئ مما هو المعتمد عند المصنف من مذهب الاشعرى فى وضع اللغات وهو
ان الواضع هو الله سبحانه بل على هذا المذهب المعتبر فى كون اللفظ غريبا
ان سبق الوضع وكان مما تخاطبوا به بينهم ووضع فكونه حقيقة شرعيه
لا ينافى كونها غريبه بهذا المعنى اذ بعد وضع الشارع لها ينقلها
العرب وتخاطب بها فتامل فيه قوله ولذلك لو حلف لا يقرأ القرآن
حنث بقراءة آية منه فان قلت لا يلزم من ذلك كون القرآن اسما
لجنس بل يجوز ان يكون اسما للكل والحنث بقراءة البعض بناء على ان
التلبس بالجزء الشئ هو التلبس بكله الا ترى انه لو حلف لا دخل الدار فدخل
بعضها حنث لو حلف انه لا يدخل البلد قلت هذا الكلام على سند المنع
ويمكن ان يقال التلبس بالجزء انما يكون تلبسا بالكل لو لم يتعارف
فى مثله التلبس بالجميع كالبلد واما اذا تعارف ذلك فلا ولهذا لو
حلف لا يقرأ سورة اتم لا يحنث الا بقراءة كلها فان قلت اذا قررت
الكلام على هذا على ان سند المنع فلا وجه للمعارضة لانه كلام السند قلنا
لسندا ما وللمنع لانه اذا لم يطلق القرآن على البعض كان الضمير
للكل فيكون غريبا واما ما ذكره من الكلام فكلام على سند المنع بعدم
استلزام المنع وذلك لا يكفى فى دفع المنع نعم يتوجه ان الشارح لا
يصلح للسندية لم تهذه الوجوه من التاويلات واريكاب التجوزات
خلاف الظاهر وان ما اليه الشارح بقوله ولو مجازا فلو كان المدعى

آية ح

ان الدليل لا يستلزم المدلول
وهذا غير صالح للمانع اذ لم يندفع
بذلك المنع بل السند ايضا اذ لا يلزم
من عدم الدليل عدم المدلول ص

١٢

هو الظهور لا القطع فتدبر قوله واذا تنافى الكل الجزء الكل اختار في دفع
المعارضة وتوجيه صدق بعض القرآن على السورة والآية ان القرآن مشترك
معنوي بين الكل والجزء ولم يتوجه الى كونه مشتركا لفظيا بينهما كما ذكره
في شرح الشمسية لان الاشتراك المعنوي اولى من الاشتراك اللفظي
لكثرة الاول بالنسبة الى الثاني ولعله الوضع ههنا وعلى هذا فالمراد بما
للقرآن هو مفرده وكان من استعمال العام على الخاص لا من حيث الخصوص
حتى يكون مجازا بل الخصوصية انما يستفاد من القرينة كلفظ القصص ههنا
واللفظ في الحقيقة مستعمل فيما وضع له فانا اذا قلنا ان هذا الماء
بعض الماء فلا شك في كون الماء ههنا حقيقة قوله كشفريه فارسي
وعربي اقول الاولى ان يقول الاول يقال على ما اسلوبه عربي كما
يقال عمار بليد است وحمار مرتفع است قوله ولا مناسبة مصححة
للمجاز اذ ليس بين مطلق التمام الذي كان لفظ الايمان حقيقة
لغوية فيه والعبادات المخصوصة علاقة يعتد بها فلا يكون الايمان
مجازا فيها اقول واندفع ما في شرح الشمسية هذا مما ينافش فيه بان
التمام من اسباب العبادات ولوازمها الوفية اقول نعم لو جعل
الايمان بمعنى التمام المخصوص كان شرطا بصحة العبادات وفي
يمكن التجوز لكنه غير المعنى اللغوي للايمان فاندفع الجواب عن المناقشة
على ما قيل ان اريد انه سبب لحصولها فمم وان اريد انه سبب
لقبولها فمم ولا يدل على انه يصح اطلاق المؤمن على من يؤدي

الواجبات والايمان على ادائها لان هذا الكلام يدل على انه مجعل الايمان
على التمام المخصوص حيث سلم انه سبب لقبول العبادات وفي كما ذكرنا
اولا ويقول الايمان عندهم عبارة عن العبادات المعتبرة شرعا لا مجرد
هذه الكيفيات وان لم يكن مقارنا بالتمام بما جاء به النبي صلعم فالتمام
المخصوص سبب لوجود العبادات المعتبرة شرعا اذ لا يصح العبادات
بدون ذلك التمام فما لم يراد قدس سره بعد قولنا فلا يكون مجازا فيها
قوله والحقيقة مستعملة بل موضوعا مبتدا اقول بهذا اعتراف منه قدس سره
بان مذهب المعتزلة انها موضوعات مبتداة ولا يخفى ان سوق كلام
المتن يدل على ان هذه الدلائل لاثبات الحقيقة الدينية التي هي نوع
خاص من الشرعي وقد عرفت انها ثلثة اقسام وعرفت ان الواقع
منها هو قسم واحد وهو ان لا يعلم اهل اللغة معناه ولكن يعلم لفظ في هذا
القسم لا بد ان يكون مرادهم انه موضوع ابتدائي حتى تطبق الدليل على
الدعوى مما ذكره قدس سره انه على الاحتمال الثالث واراد بهذا الاحتمال
احتمال كونه موضوعا ابتدائيا لا مستطرفا به مجازا لما ذكر في شرح الشمسية
محل نظر اللهم الا ان يحمل كلامه على انه احتمال لا قطع مع قطع التنافي
الدليل بل مجرد النظر الى نفس ذلك الاحتمال قوله وفي الشرع
العبادات المخصوصة المشهور من مذهب المعتزلة ان الايمان عندهم
هو مجموع التمام مع فعل الواجبات قد صرح بذلك في مواضع
من الكشاف اللهم الا ان يجعل التمام داخلا في العبادات بناء

الواجبات

على انه عباده قلبيه كما يجب ان يعم كمث سا وقل الكف عن المحرمات
حتى سطبق الدليل العام لهم على المدعى حيث قالوا فيان قاطع
الطريق المصدق ليس بمومن وبناءه على ان التلفظ في النهي هو الكف
الذي هو من قبيل الافعال والاعمال وقد كان مجال القول بحقق المناسبة
المعتبر بها قوله فالعبادات هي الايمان قال في شرح الشيخ فان قيل
المدعى ان الايمان هو العبادات قلنا صحة الحمل من الصفات تقتضي
اتحاد المفهوم ولهذا لا يصح لا يصح الكتابة ممكن كما يصح الكاتب ضاحك
فقولنا العبادات هو الايمان ذا الايمان هو العبادات واحد فقد وقع
هذا الجواب بصحة قولنا الثوب فوق والمشتق عركه الى غير ذلك و
اجيب عن السوال بان المراد الاتحاد بسبب المفهوم وقد كان
قال الاصل و العكس واحد اورد هذا الجواب بان لا دلالة له
في الكلام على الاتحاد بسبب اللازم منه مجرد الحمل والصدق فذلك
المذكور وهو العبادات المدلول عليها بقوله يعبدوا الله على انها
للعموم او العبادات المذكوره من اقام الصلوة واساء الزكوة
وغيرها اعتبر في الكل بما هو الاساس كذا في شرح الشيخ واورد
عليه بان الاول لا دلالة للفظ عليه او لفظ العمل لا يدل على عموم
افراد المصدر على هو المختار والتالي باطل لانصراف اليه الا قرينة ودفع
الاول بان الفعل ههنا ساوى المصدر المضاف فيفيد العموم
وبان ارادة العموم بقرينة الاطلاق و المقام و الامام جعل

المطلع

لفظ

لفظ ذلك للاشارة الى الدين المخلص وقال بهذا اولى اذ فيه لا يلزم
خروج الايمان عن اللغو بالكلية اذ الاخلاص عبارة عن التمام البالغ او
ما يقرب منه فتامل وخلاصه دليلهم يرجع الى انه قد استعمل الشارع
لفظ الايمان على العبادات وذلك لم يكن للمناسبة اذ لا مناسبة فلا
مجاز ولا نقل فيكون موضوعا ابدائيا اذ لا احتمال لكونه غلطا قوله لم يتعقب
الاستثناء وذلك لان قوله كما وجدنا سان عدد سبب المخبر عنه ما تقتضيه
الذوق السليم فيكون المعنى كما وجدنا فيما سلف من المومن غير من
المسلمين وبنت المسلم انما يكون بنت المومن اذا صدق المومن على
المسلم اذ التحقيق ان ليس المراد بالسبب الجدران بل اهل البيت
قوله بقي احدهما واثبت الاخر فيقال يجوز ان يكون المراد من الايمان
المعنى الشرعي ومن الاسلام المعنى اللغوي وهو التسليم والانقياد اقول
هذا على طريق المحققين كما لهم القائلين بالحقيقة الشرعية لا يحسن اقول
ثم يمكن ان يقال عدم الايمان لا ينافي القول بالاسلام على ما هو المفهوم
من الآية والمقصد منه اظهار الاسلام قوله او شرط صدق احدهما على الاخر
سواء كان بينهما مساواة او عموم وخصوص مطلق او من وجه ثم كون
الايمان شرطا للاسلام لا ينافي تصادق ما اشتق منهما كما في الآية
وهو المومن والمسلم اقول ههنا نظر لان ما ذكر في جواب الحلي من ان
الايمان شرط بمعنى الاسلام ينافي ما مر منه في المعارضة من انه نفى
الايمان واثبت الاسلام الا ان يقال فرق بين الاسلام وصحته والاسلام

في الايه لايفيد بكونه صحيحا فتامل قوله وهو اول السبيل وذلك بكون الايمان
هو الدين في قوة المدخل لان الدين هو العبادات وذلك ظاهر لا
سلم كون الايمان العبادات لايسلم كونه دينا قوله قالوا ثانيا بهذا
ليدل اخر على كون الايمان هو الاعمال يعني المراد به في كلام الشارع ذلك
وقد تقدم ان لامناسبه بصحه التجوز او التقل فيسلم كونه من الموضوعات
المبتداة وقد عرفت انه ينبغي تعميم الاعمال صحيحا ساوا لكن عن المهمات
كقطع الطريق قوله سلمنا يعني كون الذين امنوا اعاما في الصحابه و
غيرهم لكنه ليس عطفا على النبي حتى يحقق الحكم بعدم اخراجهم وهذا
المنع ضعيف اذ لافائدة في الاضراب بعدم اخراج النبي صلعم كذا في س
واجيب بان العلم بعدم اخراجه انما يحصل بالسمع عند المصنف بناء على
قاعده التحسين والتقبيح انهما بالشرع والقول بانه من ضروريات
الدين لايعد في منع العائدة اذ بعد النص صار من الضروريات
الدينيه وايضا فائدة قد الاخبار لايخرج العلم بمضمونه فتامل قوله
الجواب انه لايعد ارضاء القرينه لايوجب امتناع المجاز اقول الا
ولى ان يجاب بان هذا على تقدير تمام الدليل على عدم تحقق المجاز
الذي كان فرتبه حسنه لاعدم كفته مطلقا قوله الى ز واقع في القرآن
ذكر في ش ان المجاز يطلق بحسب الاشتراك اللغوي ولا مذهب
عليك ان النزاع في وجود المجاز في القرآن انما هو بالمعنى المذكور
فذكر المجاز بالزياده والنقصان فيهنا خروج عن البحث فلهذا

تقدم قدس سره لتوجيه المجاز فيها بالمعنى المذكور وهو المجاز اللغوي فقال
ان جعلت الكاف بمعنى المثل صار مثل المثل مستلزما لمثل المثل فيكون
مجازا فان قيل مثل الشيء مثل مثله ايضا فلا يكون اطلاقه عليه مجازا
كما سبق من التحقيق وهو ان اطلاق لفظ العام على الخاص يكون
حقيقة لاستلزام انما يكون مثلا لمثله ان لو كان للشيء مثلا اخر لانا
نقول كونه مثلا لمثله لاتوقف على ثبوت المثل الاخر في الخارج بل
على تصوره وتقديره ولا يخفى ذلك اجيب بان المفهومين
متى لم يكن قطعا فاذا استعمل ما وضع بازاء احدهما في الاخر كان
مجازا وما ذكرتم على تقدير صحته انما ينافي فيما اذا اطلق مثل
المثل على ذات المثل والمراد في المثال هو المفهوم لا الذات
ولو اريد الذات ايضا كان ايضا مجازا لانهما لم يردا من حيث
انهما مثله مثل المثل بل من حيث انهما مثله وان جعلت
للتشبيه فقد استعمل ما يدل على التشبيه بمثل الشيء في التشبيه
به فكان مجازا ايضا وعلى التقدير ان فاما ان يكون المثل
مضافا الى الشيء مستلزما في ذلك الشيء فهو المجاز والكاف
على حالها واما ان يكون الكاف على حالها مفيدة ما المثل مستلزما
في غير معناها انتهى كلامه اقول انه قدس سره وان دقق في توجيه
المجاز لكنه الكلام بعد فيه نظرا لانه لاشك في جواز كون الآيه
من قبيل المجاز في الاعراب ولم يكن مجازا لغويا بان يكون

لفظ الكاف زايدة كيف وقد جعلها الجمهور الاعلام من علماء البيان
من هذا القبيل فالاستدلال بها على وجود المجاز اللغوي في القرآن
استدلال بالاحتمال وذلك غير جايز على ان قول الشارح فيه زيادة
غير ملايم لهذا التوجيه فان قيل لو بطل بما ذكر حكم الكلام من حيث
الاعراب كما قال القدماء حكم المتصرف هذا التركيب النصب لكونه
خبر ليس فاذا جعل كان مجازا لم الكلام وقد ابطله الشارح في
الفوايد بانك اذا قلت ما مررت بشيء كمثله فيه مجازا بالزيادة
مع ان اعراب الكلام كما له على ان يكون مثله صفة لشيء اقول فيه
بحث اما اولا فلان الجر الذي يستحقه لفظ المثل من جهة الكاف
غير الذي يستحقه من جهة انه صفة الشيء اذ العامل ح هو كلمة من
واما ثانيا فلانه لمجرد ابطال المجاز في الاعراب لا يلزم ان يكون هذا
من قبيل المجاز اللغوي اذ على تقدير ان يكون الكاف زايدة
غير مستعملة في معنى لا مجاز لغويا سواء لم يجز مجاز في الاعراب
ايضا او كان قوله قال في النهج اشارة الى رد جواب
المنكرين لوقوع المجاز في القرآن بخو بعضي ما اورد من الاباب
زعما منهم ان قوله ليس كمثله شيء حقيقة في نفي الشبيه ومعناه
ليس كذاته كما في قوله تعالى فان امنوا بمثل ما امنتم به اي بنفسه
ومثلك لا يقول هذا اريد كذا في الاحكام كذا ذكر في
شرح النهج اقول ظاهر المنقول يدل على انهم جعلوا لفظ المثل

وقوع مثل

بمعنى الذات والنفس وح فطريق الرد عليهم ان هذا اعتراف بكون لفظ
المثل مجازا في معنى الذات او معلوم انه لم يوضع لها في اللغة واما ما ذكره
المصنف فلا يرد عليهم على هذا التوجيه لانه مبني على ان يكون لفظ المثل بمعناه
لا بمعنى الذات كما لا يخفى ثم القول بان لفظ المثل ليس زايدة اذ كما كب
سر مهمة تعالى عن المثل فكذا الكب سر مهمة تعالى عن مثل المثل فيعيد ويتوجه عليه
ما ذكره المصنف من لزوم التناقض وكونه خلاف ظاهر اثبات المثل قوله فيناقض
لانه مثله مع ظهور انتفاء مثله هذا الكلام كما تقدم امرين احدهما ان
يكون قوله مع ظهور انتفاء مثله من مقدمات بيان التناقض وتوجيهه
قدس سره ناظر اليه حيث قال اذ يناقض المفهوم من الكلام ح وما هو
المراد منه لان المفهوم نفي ذاته تعالى عن ذلك على الدوام مع انتفاء مثله
وذلك لان الظاهر المتبادر من هذه العبارة سوق المثل فانك اذا
قلت ليس مثل زيد مما يتبادر منه الى الفهم ان غير زيد مثلا قد نفيت
عنه المماثلة شيء ولا شك انه اذا ثبت له مثل كان هو مثلا لمثله فيندرج
كت الذي الوارد عليه فيلزم نفيه تعالى مع اثبات مثله والمراد منه نفي المثل
صريحا وايضا تعالى ضمنا وهما متناقضان اقول الظاهر من قوله فيناقض
ان هذا الكلام مستلزم للتناقض لانه يقتضي الكلام اخر وتوجيه على
هذا ان يقال لا شك ان المتبادر من هذا الكلام انتفاء مثله تعالى
واثبات مثل المثل يتبادر منه اثبات ذلك الشيء لان الظاهر من المقامات
المستعملة في المخاطبات والمحاورات هي الحقيقة فلا يكون وجوده

ذلك الشئ في الوهم والوضع وقد عرفت امتناعه اذا ثبت له تعالى مثل
كان ذاته تعالى مثلا لذلك المثل فينبرج كمت النفي الوارد على مثل المثل
فيلزم نفيه تعالى واساته من نفس الكلام وان شئت قلت يلزم نفي
مثل المثل صريحا وهو مستلزم لاساة مثل المثل كما ذكر في شرح التجريد
وانت تعلم مع ظهور ايثاث مثله فيمكن جعل الاشارة الى محذور اخر كما سيعرف
شرح الشيخ ويمكن جعل الاشارة الى مقدم من مقدمات سبيل التناقض
وهو التي اشرنا اليها اولا وما نقله قدس سره بقوله وقد يتوهم ان التناقض
في المفهوم وحده لان سوق مثل الشئ من حيث هو مثل له يستلزم
ثبوته فيلزم نفي ذاته تعالى يرجع الى هذا التوجيه وقد عرفت
صحته فتقديره فتصديره بالتوهم محل تامل قوله وقد يقال توجيه
لعدم زيادة الكاف بلا ارتكاب المجاز بوجهين احدهما ان صدق
نفي مثل المثل الذي هو حال التقيضين انما هو باعتبار الموضوع
الذي هو المثل لا بثبوته وصدق بعض المحمول عليه والا لزم التناقض
على ما عرفت والاول وان كان هو الظاهر المتبادر من القضايا با
السالبة في الموارد لكن يجب العدول عنه لوجود
التناقض الذي هو لزوم التناقض وح لم يبق الفظ ظاهر الا ضمنا لا له
عند المعارض القطعي ولهذا منع ظهوره في اثبات مثله
وخلاصته ان ثبوت مثله تعالى مستلزم لثبوت مثل مثله فنفي اللازم
وجعل دليلا على انتفاء الملزوم فكان ابلغ من نفي المثل صريحا

وثانيهما ان المقصود نفي من يشبه ان يكون مثلا فيلزم انتفاء المثل حينئذ
بطريق الاولى على سبيل الكناية لان الشئ اذا لم يكن بكلالته ما يكون
مساويا لما ماثله فبطريق الاولى ان لا يكون له ما عاما حقيقة وهذا
لمعنى غير المعنى الذي ذكره القوم في مثلك لا يبخل ويؤثره
بهذا ان انتفاء مثل المثل يستلزم لانتفاء المثل عرفا لان الشئ اذا
لم يكن له بكلالته ما عاما مثلا فبطريق الاولى ان لا يكون له ما عاما فعلى
هذا الاعتبار اعتبر المثل ونفي عنه صفة بتقيضه كوجود مثله ويلزم
منه بطريق الاولى انتفاء ذلك الشئ وفي الاول اعتبر ذلك
الشئ ونفي عنه صفة بتقيضه بتقضاها دون بتقضاء صفة اخرى
فنفي الاول لا يتحقق ما شبه ان يكون مثلا ويلزم منه نفي الثانية
بطريق الاولى كنفي المثل الحقيقي وشارح التجريد لم يميز بين المعنيين
وحمل كلام الشيخ على ما هو المشهور في مثلك لا يبخل وقد اشار
الى الفرق قدس سره ونحن فصلنا الكلام فيه قوله لان يجتمع عليهم هذا
ان حمل على مجمل اجتماع الناس وان حمل على الناس المجتمعين
فغلط ايضا لان القرية ليست اسما للناس المجتمعين فكان
كافرا فان قلت كما له على معنى المجتمع المطلق وخصوصية الناس
انما استفيد من لفظ السوال فكان متحققا قلت لفظ القرية
ليس على وزن اسم المفعول ولا يدل على معناه لكن لا يخفى

ان هذا مشترک بين الجملتين لانها ليست منه اوز ان اسم الا
المكان ايضا فطريق الرد عليه ان كل كلامه على هذا ويرد عليه
به كما هو الظاهر من الاحكام ايضا ووجه الضعف ان الجواب من الجماد
وكذا اطلاق الارادة منه انما هو على سبيل التجدد والانسان ليست
موقتين لذلك واطلاق اسم الفعل بالنظر الى ان ما وقع جزاء
ليس اعتداء فظلما بل كان عدلا وكونه من اطلاق اسم المسببة
بالنظر الى كونه مثلا في الصورة او في التقدير قال في شرح
الشيخ السيئة استعارة لمماثله المسببة صورة اذ لو جعل
مجازا عن جزاء السيئة او عن مسببها على ما ذهب اليه ا
بعض لم يكن حملها على جزاء السيئة فائدة تلك وصف السيئة
بقوله مثلها بالبنى هذه الاستعارة تجنيز ان يقول زيد اسد
مثله واقول فيه نظرا اما اولا فلان من قال بان السيئة استعارة
لجزاء السيئة او مسببها لاجلها استعارة لمفهوم الجزاء
حتى يكون حمل الجزاء عليه غير مفيد لما صدق عليه الجزاء
وهو الفرد الموصوف بكونه مثلها في لا يلزم عدم الفائدة و
اما ثانيا فلان مثلها وقع صفة للمشبه به متضمنا لمشبه المسمى
به بالمشبه لكن لان الوجه الذي كان المشبه الاول انذر
بناء الاستعارة على ما سبق بعرف الوجه الاقوى مثل ان يعتبر
في الاول الاشتراك في القدر مثلا ولاضافاه بين شعر زيد
بالاسد في الجراة وشعر الاسد بعرف صفة القدير مثلا وكذا الاضافاه
بين سائر الشبه الاول دون الثاني واما ثالثا فلما قرر في شرح التلخيص
نقلا عن شيخ عبد القاهر ان مثل رايت اسدا لشبه بليغ لا استعارة
لذكر طرفي التشبيه لا لانه ذكر وصف الاسد بكونه مثل هذا قوله ولا يتجه
هم التخيل في صورة معذورة ان امكن اشارة الى مناقشات اورد
بها في تلك المجازات المذكورة حيث قالوا الاعتراز هو سلك
عرض الشيء فعناه فعناه كما سلكوا عرضه شيء لكم فاسلكوا عرضه له والسيئة
هي سوء ما ينال به وكلا الفعلين الاولى والثانية سيئة بهذا المعنى
وهو اختيار صاحب الكشاف وقال الامام الكرابيصال المكروه الى الغير
على وجه يقتضي والاستهزاء اظهار الكرام واضاء الاهانة يجوز صدور
هما من الله تعالى حقيقة بكلية وقولا اتخذنا هزوا قال اخوذ باسد ان اكون
من الجاهلين لا يدل على ان كل استهزاء حقيقة الجهل وقيل النور
معناه الظاهر في نفسه المظهر لغيره لا العرض الذي سبانه هذا فيكون
اطلاقه على الله تعالى حقيقة ولا يخفى ان تلك المنافاة في الاشياء
المخصوصة الجزئية مع نعتها لا ينفع نافي وقوع المجاز في القرآن

قوله سوقف على الاول ان اريد بالاتفاق اجماع العلماء على
فوجه الكلام ان سبب المنع عند مستقل بالتوقف كالاشارة
ما ذكر من عدم الاذن فيه وعند غيرهم ان فيه اشعارا بالتاسي في احواله

بالقبح على ما ذكر في المنهاج وان اريد اتفاق المعاصرين على ذلك بناء
على انه لم يثبت منع صريح من غيرهم عن ذلك فلا حاجة في توجيه الكلام
الى الضم المذكور قوله القرآن فيه الفاظ معربة الموب لفظ وضع غير
الموب لمعنى ثم استعمله الموب بناء على ذلك الوضع وقد يشترط في
ذلك ايضا التصرف بادخال اللام والاضافة لتظهر كونه معربا جاريا
عليه احكام لغة الموب قوله لندرة مثله اذ بالقياس الى غلط لغة
بلغة اقرب التعريب فلا يرد ان التعريب اتم ما در غير شايع
قوله وجعل الاعلام من الموب الخ قال قدس سره الشريف اما
لمنافاته في الاول فان تحقق اعتبار العجمي بهذه الاعلام لمنع العرف
لما يقتضي كونها معربة اذ التعريب اخذهم اللفظ مع الوضع من غيرهم
والعجمي باعتبار اخذ اللفظ اعم من ان يكون مع الوضع او بدونه فهي
اعم فلا تستلزم التعريب ولا يكون الاجماع عليه موضحا لوقوع الموب
في القرآن اقول هذه المنافاة غير ضارة للعلم اذ لا شك ان اخذ الموب
لفظ ابرهيم مع الوضع اذ الموب على ما اشتهر ولدت من اسمعيل
عادة ولعله لذلك سماه الشارح منافاة والاولى ان يقال لم يعرب
لانها لم تصرف فيها بادخال اللام والاضافة على ما اشار اليه
في حاشيته الى شرحه واما المنافاة في الغالب فان تحقق على تقدير
تسليم ان هذه الاعلام معربة ليست مما وقع فيه النزاع فان
الاعلام ليست مما وضعت في اصل اللغة والنزاع انما هو فيما

وضعت في اصل اللغة لان وقوع الاعلام العجمية في القرآن مكشوف
لا يمكن انكاره قوله ومما طعن عربي فلا يفهم انما قيد الى طعن الموب
بعدم الفهم ليلا يقال يلزم من بين كون القرآن اعجميا والى طعن عربيا ان
لا يوجد فيه الموب فقال الجوابين الى امر واحد وهو ان اللازم من التالي
نفي نوع خاص هو اشتمال القرآن على اعجمي لا يفهم ولا يلزم منه نفي التنويع
مطلقا اقول الاظهر في الجواب ان يقال ان لا نسلم ان الاعجمي بانه لا يفهم لانه قد لا
نظر بعربي الاعجمي الواقع في القرآن لما صار سببا عدم العربي ملتحقا
بكلام العرب فضح ان القرآن غير مشتمل على غير العربي وهو الاعجمي المعروف
الذي لم تعرفه قائلا قوله احدهما اصل له قال في شرح الشمسية يشير الى
دفع الاعتراض بمثل الحلب والحلب بالفتح والسكون فان احدهما
ليس اصلا للاخر وان كان اصلا في الجملة لكن لا يخفى ان العلم بان
صاله احد اللفظين دون الاخر متوقف على العلم بما شاع منه فيتوقف
الاشتقاق بذلك دور فلذا قال المصنف اصلا بالنكرة ما يصلح للاصالة
في الجملة انتهى وكتب قدس سره في حاشيته الى شرحه عند قول الشارح
ولو كان في الوضع فيه اشارة الى بيان معنى الاصل وهو ان يكون
موضوعا ابتداء كانه قيل المشتق لفظ وافق لفظا اخر موضوعا ابتداء
الخ فيحكم بان الاول مشتق منه الآن ضبطا للاشتقاق فلا يرد انه لا يجوز
كون اللفظ اصلا او فرعا الا يكون احدهما مشتقا منه دون غيره ودليل
معناه غير مشتق فان الاحداث مغايرة من الاشتقاق اذ يعتبر فيه

والاخر مشتق

شرايطا او تقول غير ماخوذ صفة جارية مجرى المفهوم لازمة للذات غير المشتق
انتهى ولا يخفى ان الظاهر من هذا الكلام انه قدس سره يقصد بذلك دفع الدور الزائر
او رد في كلام الشيخ واقول انه لا يندفع بذلك لانه انما الزم الدور من تقييد
الاصل بكونه لا من اعتبار الاصل في تعريف المشتق وما فهم من الشارح
من معنى الاصل وهو ان يكون موضوعا ابتداء هو معنى الاصل
المطلق لا اصل ذلك الشيء ولا يتدرج ذلك في انه اذا اريد
ان يوخذ كون لفظ اصلا للاخر فلابد اولا ان يوخذ كون الاخر
مشتقا منه بل ما ذكره قدس سره في دفع دور اخر توهم من تقييد الاصل
في بيان معنى الاصل وهو ان لا معنى لاحد لفظا من اخر الا اشتقاق
منه فان الاحداث من الاشتقاق على ما قلنا يندفع به ذلك الدور
ايضا وذلك بان يراد باضافة الاصل الى ذلك الشيء ان يكون
ذلك الشيء ماخوذا منه وقد عرفت ان الاحداث من الاشتقاق
فلا يلزم الدور من هذه الجهة قلت في دفع دور الدور معرفة
الاصل الجزئي متوقف على معرفة الاشتقاق الجزئي والذي يريد
تعريفه هو مهية الاشتقاق والمشتق لا جزئياته وهي لا يتوقف
الا على معرفة الاصل الكلي فلا يدور وسيجيء مثله في تعريف القياس
اقول فيه نظر لان خلاصة ما ذكر في بيان الدور ان التعريفات
لاصل معرفة المهية لكن المقصد منها ان يتمكن الناظر الى معرفة
الجزئيات مثلا المفهم من تعريف المشتق ان يوخذ به كون الضارب

المطلق هم

شتقا من الضرب والماشي من المشي وغير ذلك ولا يحصل تلك
المعرفة الا بمعرفة كون الضرب اصلا للضارب والمشي للماشي فاذا فرض
توقف تلك المعرفة على المعرفة الاول لزم الدور فما ذكره ذهول عن مقصود
المعترض ثم ما ذكره ره بقوله فلذا اقال المص اصلا بالتكبير اشارة يصلح للاصالة
في الجملة تسليم للاعتراض على المص كمسلك الحلب والحلب وقال قدس سره
ما يدفع به ذلك حيث قال واما الحلب والحلب بفتح واحد فيمكن ان يق ما شتقاق
احدهما عن الاخر كالمقتل مع القتل وان يجعل كل واحد اصلا في الوضع
لعدم الاعتداد بهذا التغيير القليل وفيه تامل اقول على هذا ايمكن دفع
الدور عن كلام الشارح فانه لا كحاج الى تقييد الاصل بكونه لذلك
الشيء في تعريف المشتق لاخراج مثل الحلب والحلب بل ذلك
القيد معتبر في شرط الاشتقاق لانه جزء للتعريف فان قلت فعلى
هذا صح ما ذكره قدس سره في دفع الدور لان القيد المذكور خارج عن التعريف
عنده ولا كحاج الى التقييد به في التعريف قلت كلام الشارح
في لزوم الدور من هذا القيد فما ذكره تيس دفعا لهذا الدور فتامل

قوله اذ الاصالة والفرعية لا يجتمعان بدونه اقول ههنا كث وهو ان
الشرط الاول الذي اعتبره في المشتق تمام حارف جميع انواع الثلثة
اذ لا شك ان المشتق منه اصل للمشتق فاذا اقتضى الاصالة والفرعية
الموافقة في الحروف في جميع الانواع الثلثة وسيصرح بانه لا يلزم
ذلك في الاكبر اللهم الا ان يق اراد بالاصالة والفرعية ههنا ما اقتضى

بالاشتقاق الاصغر وفيه تعسف وتمحل لايخفى قوله فان حروف الزيادة
مثل الاستجال والاسساق قال فى شرح الشمنى الاسساق بالسين المهملة
من السبق يعنى ان الاسساق يوافق الاستجال فى حروف الزيادة دا
لمعنى وليس بمشتق منه وبهذا المعنى مع وضوحه قد خفى على كثير من الناظرين
حتى زعم بعضهم ان المراد ان الاستجال مشتق من العجل مع عدم الموافقة
فى حروف الزيادة وبعضهم ان اسسعل مشتق من الاستجال مع عدم
الموافقة الالف الزايدة وكذا الاسساق وصحفه بعضهم الى الاشتياق
من الشوق انتهى وقال قدس سره والمعتبر الموافقة فى جميع الحروف
الاصليه لفظا او تقديرا فان حروف الزيادة مثل الهمزة والنون
والياء والالف فى الاستجال والهمزة والتاء والالف فى
الاسساق لاعبرة بها فهما مشتقان من العجل والسبق وموافقان
لهما فى الحروف الاصول اقول يظهر مما علمنا ان ما ريف فى شرح
الشمنى هو ما اختاره قدس سره ولم يتوجه الى دفع ما زيف به لظهوره
وذلك لان عدم الموافقة فى الحروف الزايدة لاتفضى الى المغايرة
فهما حتى يلزم تحقق الزوايد فى الاصل ايضا فلا شك ان الاستجال من
العجل واما ما ذكره من الوجه المختار عنده فيرد عليه ان حروفه جميع
مضاف فتفيد بظاهرة العموم يعنى جميع الحروف الاصليه والزايدة
وخصصها الشارح بالاصليه حتى لايرد الزايدة والكلام فى سبب
العدول عن الظاهر ارتكاب التخصيص بالاصليه لانه لم تخص

بالزيادة

بالزيادة على ما اختاره بوجيه شرح الشمنى وايضا ضمير حروفه للاصل
على ما يدل عليه عبارة المنتهى حيث قال المشتق ما دل على معنى
وحروف اصله الاصول فعلم ان الكلام فى سبب عدم التخصيص بالزوايد
ليصح التوجيه اذ عند ذلك التخصيص كان المراد جميع حروف الاصل
الزايدة ولم تحقق جميع زوايد الاستجال فى الاسساق قوله بان
يكون فيه معنى الاصل الخ لما كان ظاهر العبارة موهما للاتحاد فى
المعنى وجهه بان المراد ما يتناول الاتى فى المعنى كالمقدم مع القتل
وكون معنى الاصل متحققا فى المشتق مع زيادة كالضارب من الضرب
ولم يتعرض لاحتمال كون معنى الاصل منافيا لمعنى المشتق كاشتقاق
الضرب من ضرب على مذهب الكوفيين لانه مذهب سخيف ومخالف
لرأى المصنف على ان المتبادر من المعنى ان معنى الاصل هو معناه
الحقيقى وهو تمام مفاده قوله والا كان مترادفا لايخفى عليك ان
الصواب والا اذ وان لم يكن للمغايرة بحسب اللفظ كان اللفظان
متحدين فلا يتصور اشتقاق احدهما من الاخر وقد توجه بتوجيهات
ركيكة منها ان قوله والا كان مترادفا متعلق بقوله اذ فى المعنى وفيه
ان قوله ولذلك لم يجعله من تمة قوله وحمله فيصير قوله والا كان مترادفا
متوسطا بينهما خطوا فتبين واما ما ذكره فى شرح الشمنى انه يرد عليه ايضا
ان عدم اشتراط التغير فى المعنى لايوجب عدم المغايرة فى المعنى
حتى يلزم الترادف فى الجملة وفى بعض الصور كالمقدم مع القتل

الشرح م

وان اريد الترادف م

فاى فى ذلك فيمكن دفعه باختيار ان المراد لزوم الترادف فى
الجملة وهو بط فان المغايرين لفظا المتحدين معنى تتميان بالمترادفين
لا اشتقاقا ومشتقا منه وفيه ايما الى بطلان تعريف المشتق بدون ما
هذا القيد ومنها ان قوله اذ الاصالة والفرعية يعلمان بقوله وربما ينظر
فى الحد سعر ما ان فى المعنى اولبقوله فيخرج فيكون المغايرة هى
المعنوية فيصح الكلام بلا تكلف وفيه انى لفظا لفظا ومعنى اما الاول
فظاهر واما الثانى فلان هذا التعليل يناسب عدم الاستقام ولا يناسب
زيادة القيد لاقتضائه ان لا يدكر فيه لكونه مستغنى عنه وايضا يلزم
ان يكون المتعلل مع الفعل خارجا عن الحدين معا وهو خلاف ما صرح
به فى المنتهى ولا يلزم من التتبع فى اللغة اياه فى ذلك ومنها انه
تعليل لقوله لاستقيم والمعنى ان حمله على تغير اللفظ لا استقيم اذ
الاصالة والفرعية لا تعقلان بدون تغير المعنى فلا بد من حمله على تغير
المعنى حتى لا يلزم الترادف فى بعض الصور فلا يكون اشتقاقا
اولا يكون اصالة وفرعية وفيه ان الاصالة والفرعية لو اقتضى
التغير فى المعنى فينبغى ان لا يحمل عليه دفعا للزوم الاستدراك
وايضا هذا الدليل جار فى انه ينبغى حمله على تغير اللفظ وذلك ظ
توهم فهم ما قال قدس سره انه من طغيان القلم الناسخ الاول وكان
محركا بعد قوله وربما يذ سعر ما ان فى المعنى فاشتبه على الناقل
فاسقطه من موضعه والحق غيره ولذلك ان لان الاصالة والفرعية

الا ان يتمسك بالاصالة
او الفرعية على ما سيشير اليه

فائدة قيد

يتصور ح

لا ينظر

تصور بدون المغايرة فى اللفظ فبعد اختيارها لا حاجة الى اعتبار المغايرة
اللفظية ثم لجعله الخ ثم المراد بسعر الحركة اعم من ان يكون الى مغايرها او الى
مماثلها فيدخل فى الفك جميعا ومعزاد الفرق بين العدل والمشتق
ان العدل اخذ صيغة من صيغة اخرى مع ان الاصل البقاء على حالها و
الاراد بان الصيغة مغيرة بالهيئة العارضة للكلمة من جهة الحروف
والحركات المعينة المرتبة فالمثال ثلثة ثلثة مدفوع بان الكلام هنا
على المعنى اللغوى والاشتقاق اعم من ذلك فالعدل فيهم منه قوله

فالعدل ح

واعلم ان الاشتقاق يعتبر فيه الموافقة فى الحروف المراد بالموافقة
فى الحروف الاصلية تحقق جميع الحروف الاصول الدالة فى الاصل فى
المشتق وبالموافقة فى المعنى تحقق تمام معنى الاصل فى المشتق
وضمير فى قوله او بدونه اما راجع الى الترتيب فيقابل الاعم
مع الصغير واما الى اعتبار الترتيب فيتضاد فان عموما وخصوصا
وكذا المراد بالمناسبة اما ما يقابل الموافقة فالاكبر اعم منهما او تقابل
الموافقة فكان مساويا لهما وذكر قدس سره انه لا بد من جعل المناسبة
بالمعنى الاعم من الموافقة والا لزم ان لا يكون بين جعد والجعد اشتقاق
اصلا اما الاصغر والاكبر فللموافقة فى المعنى قوله فينبغى ان يكون

فلا سعاد الترتيب واما
الصغير والكبير ح

مراده بحروف الاصول هى على ترتيبها حتى ينطبق التعريف على الاصغر
ويكون مطردا اذ لا يمكن انطباقه على احد الاخرين لاعتبار الموافقة
فى المعنى فيه فلو حمل على احدهما لم يكن جامعا او لم يصدق على

يجمع وان صدق على بعضها ح

اللام؟

فردتها اصلا وحمل الحروف على الحروف المرتبة على ان يكون اللام
للعهد ليس اعتبار صدر ايد لم يكن مذكورا في التنويه على ما قيل
واعلم ان الاشتقاق مطلقا لا الاصوغ بخصوصه كما وقع في كلام قدس
لان ما نقل من التوقيف غير منطبق على الاصوغ بخصوص للالوافق
فان اعتبرناه من حيث انه صادر عن الواضع اصح الى العلم به
فعرفناه بهذا الاعتبار كما قال البدائي في توقيف الاشتقاق الا
هو ان كل بين اللفظين مناسبا في المعنى والتركيب فيرد احدهما
الى الاخر فالى اصل منه العلم بالاشتقاق كانه قال العلم بالاشتقاق
هو ان كل بين اللفظين مناسبا فيوقف ارتداد احدهما بالاخر
واخذه منه وان اعتبرناه من حيث كما صح اخذ ما الى علم عرفناه
باعتبار العلم كما يقال في تعريف الاكبر هو ان ياخذ الخ قوله و
بحقيقة ان وجود معنى الاصل في محل التسمية اي ما يطلق عليه الاسم
بين الفرق بين المطرد وغير المطرد في المشتق الموصوف وهو
الاصوغ منه وبين احدهما ان معنى الاصل في الاول اجزء لمسمى
داخل في مفهومه ولهذا لم يصح التسمية بعد زوال ذلك المعنى
وفي الثاني شرط لصحة التسمية اي للوضع وليس شرطا لهو
وليته للاطلاق ولهذا قد يزول المعنى ويبقى صحة الاطلاق كما
اذا سمي شخص بالاحمر لوجود الحمرة فيه فاذا زالت الحمرة عنه
بمرض او غيره لم يزل الاطلاق فان وجود المعنى منها شرط

وان قيل ح

الخ

لحدوث التسمية اي الاطلاق لابقائها ولهذا يصح التسمية بها بعد
زوال المعنى سواء عليه انه كوز بعد وضع الاحمر لهذا الشخص ان لا استعمل
اللفظ فيه اصلا او استعمل بعد زواله فليس شرطا لحدوث التسمية ايضا
وثانيها ان الذات اي الموصوف معين في الكل غير معين في الاول
فان قلت ان اريد بعدم التعيين ما عرف الوصف وهو ان يكون
مبهما صرفا وهو اسماء الزمان والمكان والآلة او الذات قد عينت
فيها نحو ما على ما مر وان اريد الابهام في الجملة فيشكل مثل القارورة
اذ الرجاج نوع كلي مبهم في الجملة قلت المراد بعين الذات كونها
اخص مما دل عليه اللفظ بالوضع الاول فيدخل القارورة ويخرج
اسماء الزمان والمكان والآلة ويمكن الفرق من جهة ان تعين
الذات مستفاد من الصيغة في تلك الاسماء وفي القارورة يستفاد
من غلبة الاستعمال واذا عرفت ان في الاول لا بد خصوص الذات
بالمعنى الذي عرفته بد وجود المعنى لذات ما يكفي لصحة الاطلاق
فيطرد صحة الاطلاق من جميع صور تحقق المعنى فيها ولما كان في الثاني
لا يكفي وجود المعنى بد لا بد من تعين الذات فلا يطرد بد لا ينعكس
ايضا لما عرفت من صحة التسمية بعد زوال المعنى وحاصل التحقيق
الفرق بين تسمية الغير بالمشتق لوجود المعنى فيه فيكون المسمى
ذلك الغير والمعنى سببا للتسمية به كما في القسم الثاني فلا يطرد في
مواضع وجود المعنى ومن تسميته لوجوده اي مع وجود المعنى

منه فيكون المعنى داخلا في المسمى كما في القسم الاول فنظر فاعتبار
المعنى في الاول مصحح للاطلاق وفي الثاني مرجح للتسمية قوله ذكر
دليل الفرق واجاب عنها فان قلت ما ذكره واجاب عنه ادلة
المشترط مطلقا والنافي كذلك واما التفصيل فلم يذكر له دليلا ولا جوابا
قلت دليل المشترط مطلقا مع اعتبار التعذر في غير ممكن البقاء وهو
دليل التفصيل فنقول دل الدليل على الاشتراط مطلقا ولما تعذر الحكم
في بعض الصور كان معمولا به في غيره فهو ايضا مذكور مع جوابه قوله و
قد يجاب عنه ان عن الجواب المذكور بان المراد من النفي في الحال
هو النفي المقيد بالحال على ان يكون الحال ظرفا للنفي لا النفي المقيد
بالحال على ان يكون في الحال ظرفا للنفي وحينئذ يندفع المنع المذكور
ثم اعترض بان اللازم على ما ذكرتم من ان المراد النفي المقيد بالحال هو
اخص من النفي في الجملة لا من النفي مطلقا وهو ما يطلق فيه النفي
على اطلاقه وذلك يحقق النفي في الحال وللماضي دايما وفي
جميع الازمنة على ما وقع في كلام قدس سره في شرح الشمسية او الاعم يحقق
النفي في المستقبل فلا يلزم ان يكون يحقق المستقبل لوجود علامة
الحقيقة بالقياس اليه اللهم الا ان يخص الدوام بالماضي والحال
والنفي في لا يناف الثبوت في الجملة والنفي الذي كان من علامة
المجاز هو النفي الذي ينافيه الثبوت في الجملة اقول مما سبق في شرح الشمسية
ان الاعتراض غير موجه لان التقدير ان صحة النفي بناف الحقيقة

الباقي ص

الذي هو جواب الدليل

يحقق ح

الجملة ح

لكونها

كونها من خواص الى زوال الفرق بعدم منافاتها الثبوت بعد فرض تم اجاب
عن الاعتراض بانه نافيه لغة للتكاذب بهما عرفا واذا قيل زيد ضارب
واريد تكذيبه قيل زيد ليس بضارب وبالعكس فلابد من المنافاة لبيان
من صدق احدهما كذب الاخر وذلك انما يتصور احدهما ما كان قيدا
قضيتان على ما قيل واما لفهم الدوام المخصص بما عدا الاستقبال
من احدهما وذلك بالنفي اولى ولما فسرنا النفي المطلق بالماضي و
الحال فقط فينتفي ان يراد بالثبوت في الجملة الثبوت في الماضي و
الحال حتى يكون التنافي بالثبوت في الجملة ولو في المستقبل المقيد
بالحال كان اللازم النفي في الجملة الذي هو قوة القضية المطلقة وهو
لا ينافي الثبوت في الجملة لان المطلقتين لا تتناقضان ومن
المعلوم ان النفي الذي كان من علامة المجاز هو النفي الذي ينافي الثبوت
في الجملة ثم اجاب بان هذا القدر ينافي الثبوت في الجملة للتكاذب
بهما عرفا فاذا قيل زيد ضارب واريد تكذيبه قيل زيد ليس بضارب
وبالعكس وذلك لفهم منتهى التقيد في الزمان وهو فيتنا فضائم
اجاب عن اصل الدليل بهذا التقرير الصواب بانه لو ادعي صدق
النفي على اطلاقه لغة متناه واراد بصدق النفي على اطلاقه ان
يصدق في اللغة ان زيدا ليس بضارب مثلا من كان ضاربا
في الماضي ولم يباشر الضرب في الحال من غير بعد النفي بزمان
الحال بعيد لا يعقل في عرف اللغة بمجرد انتفاء الضرب عنه في

الازم ح

ح الحال

الحال فنقول انه ليس بضارب بالتقييد بالحال بل المقال زيد ليس بضارب
في الحال مع التقييد بها وليس هذا الا ما من صدق النفي المقيد ذلك
النفي بالحال على ما ذكرت وان اريد صدق زيد ليس بضارب في الجملة
بحسب العقل فسلمنا ان صدق المقيد يستلزم صدق المطلق
بحسب العقل لكن في نفس الامر لكنه لا ينافي ما من صحة النفي
المطلق عقلا وبين اللفظ حقيقة في المطلق اذ النفي الذي كان من
علامات المجاز ان يثبت في الوقوع نحو زيد ليس بضارب مطلقا من غير ان
يتقيد بقيد او المعنى لا ينافي بلغة ومن الاثبات على الاطلاق
وقد عرفت ان النفي الذي كان من علامة المجاز هو النفي المنافي
للاثبات وهذا الصدق بما مر حيث قال وهو لا ينافي السبق في
الجملة وقولنا ينافيه تتمة خلاصة الكلام ان صدق المقيد انما يستلزم صدق
المطلق عقلا وههنا كذلك ولا يستلزم القول بالمطلق في عرف
اللغة وهو المقيد ههنا يظهر ذلك عند قولك زيد معدوم النظير فان من
صدقه يلزم صدق مطلقه وهو كون زيد معدوما منه شيء ما او كونه
معدوما اما بنفسه او متعلقه وهذا صادق بلا شبهة لكنه لا يليق
في الوقوع عند صدق هذا لانه معدوم بلا تقييده بالنظير فتامل
هكذا بلغني لتحقيق هذا المقام واما ما وقع في الحواشي فعليه نظر
وتامل على ما ذكره فيقول قال قدس سره في تقرير الاعتراض المذكور
الى اخر الكلام فان قيل فاللازم على ما ذكرتم من ان النفي في

اي صحة القول به في الواقع
لدى الحاكم

الماضي ص

معدوما في معدوم ص

الجملة لان النفي المقيد بالحال اخص من النفي في الجملة من النفي
في الجملة لا من النفي دائما والنفي في الجملة لا ينافي الثبوت في
الجملة اما سابقة النفي دائما فلما ينافيه لغة للتكاذب بهما عرفا فاذا قيل
زيد ضارب واريد مكذبه قيل ليس زيد بضارب وبالعكس فلا
بد من المنافاة ليلزم من صدق احدهما كذب الاخر ولعلها انما
تعتبر بهما بالحال فيتنافيان فان على ما قيل واما نعم الدوام من
الاطلاق احدهما وذلك بالنفي والجواب عن اصل الدليل بعد حمله
على ما ذكر من ان المراد انه لو ادعي صدق النفي على اطلاقه لغة
وانه لازم لصدق في الحال سلمناه لان اطلاق السلب في اللغة
يتبادر منه الدوام فلا يصدق في صورة الرابع ولا يكون لازما
لصدقه مقيدا بالحال ولو ادعي صدقه على اطلاقه عقلا وانه لازم
للنفي المقيد بالحال فلا ينافي ما مر بينه وبين الاثبات على الاطلاق
وبعبارة اخرى قولكم يصدق انه ليس في الحال بضارب ان
اردتم بذاته النفي عنه في الحال الضرب في جميع الازمنة فمنوع
او انتفى عنه الضرب في الحال سلمناه ولا منافاة اقول قوله قدس
او لا نفي قوله قدس فان قيل فاللازم على ما ذكرتم الخ حيث جعل
المتفرع عليه ان المراد النفي في الجملة واللازم منه ان النفي المقيد
بالحال اخص من النفي في الجملة فان الظاهر من كلام الشيخ ان
المتفرع عليه هو ان المراد النفي المقيد بالحال واللازم هو كون

النفي ه

اوساح

اي صدق النفي ص

طلاق بالنفي ص

النفي في الجملة لا النفي المطلق واما ثانيا ففي قوله واما لفهم الدوام من
الاطلاق في احدهما وذلك النفي اولى وذلك لان الاعتراض هو
ان النفي اللازم مما قررت منه ان المراد النفي المقيد وذلك النفي ما
لحال هو النفي في الجملة وذلك اللازم لاينافي الثبوت في الجملة
فالجواب بانه يفهم في العرف منه النفي في الجملة الدوام وينافي
الثبوت في الجملة لاندفع السوال لان الكلام في ان ذلك اللازم
لاينافي الثبوت في الجملة ولاندفع بانه يفهم في العرف منه
هذه العبارت الدوام لان الدوام ليس بهذا المعنى اللازم
مما ذكرت منه النفي المقيد بالحال اذ قد ان النفي المقيد بالحال
لايستلزم النفي دايما واما ثانيا فلان النظر منه كلام كما هو صريح
شرح التلخيص ان ما كان منه علامة المجاز هو النفي في جميع الازمنة
ولو كان لم يتحقق علامة المجاز بالنسبة الى الاستقبال اذا كان النفي
مباشرا للفعل في المستقبل فيلزم ان لايكون مجازا في الاستقبال
لان عدم صحة النفي علامة الحقيقة فيما مضى وقال في شرح الشيخ مشيرا
الى الاعتراض المصدر بقوله فان قيل لايخ ان الاعتراض
غير موجه لان التقدير ان صحة النفي ينافي الحقيقة لكونها من
خواص المجاز ولايقرنا عدم منافاتها الثبوت اقول لايخفى عليك
اندفاعه بما قررنا حيث قلنا ان مفهوم النفي الذي كان من علامات
المجاز ما كان منافيا للثبوت في الجملة ثم قال لم اجاب عنه اصلا

الدليل

الدليل على التقرير الاخير بانه اذا ادعى صحة النفي المطلق بحسب
اللغة اي يصح لغة انه ليس بضارب في الحال والضارب في الحال
ضارب في الجملة فصحة النفي بهذا المعنى لاينافي كون اللفظ حقيقة
بل المنافي له صحة النفي بالكلية اذ مع العلم للمجاز وبهذا كما يصدق
عقلا ان الانسان ليس بحيوان بمعنى ان جوانا ما سلوب عنه
بناء على انه ليس بحيوان صهال مع ان الحيوان حقيقة في الانسان
من حيث كونه فردا من افراد مفهوم اقول فيه بحث اما اولا
فلتصريحه بان ما هو علامة هو النفي بالكلية فيلزم بما قررنا ان
لايكون الشيخ مجازا في الاستقبال لعدم صحة النفي بالكلية
فيه اللهم ان لايخص النفي بالكلية بما بعد الاستقبال ودفع
البحث الناشئ عن كلام قدس سره ايضا لكن في بعض الحواشي
قد صرح بما يدل للاستقبال ايضا فالايراد وارد عليه غير مندفع
بالغاية واما ثانيا فلان قوله والضارب في الحال ضارب في الجملة
يدل على انه جعل قيد الحال قيد اللاثبات كما في التقرير الاول
المزيف وقد اعترف بان هذا الجواب بعد حمل الدليل على التقرير
الاخير الذي ذكرنا فيه قيد للنفي لا للمنفي ويمكن دفعه بان السلب الوارد
على مفهوم كلي قد يعتبر على انه وارد عليه من حيث العموم فينفيه
ح ينفي جميع افراده وهذا هو المتعارف المشهور وقد يعتبر على انه
وارد عليه من حيث ملاحظة المفهوم في الجملة اي باعتبار تحققه

لغة صح
فهو تم على ما هو عين النزاع وان ادعى
صحته عقلا بمعنى انه يصدق عقلا
انه ليس بضارب في الجملة بناء على
انه يصدق انه ليس بضارب في صح

النفي في صح

قيدا ح

في ضمن فرد ما وح ينفي العام بنفي جميع الافراد ونظره رحمه الله الى هذا المعنى
فقد جعل الحال قيد الضارب حتى يكون النفي الوارد عليه من قبيل الكل
وكان متحققا لم دكونه متحققا في دكونه في الحال ثم اقول الدليل المذكور
سواء قرر على النحو الاول او قرر على النحو الثاني ينتفض بصورة كون الفاعل
مباشرا للفعل بعد ان لم يكن مباشرا او كذا قبل ان يكون مباشرا فيلزم
كونه مجازا في الحال اذ يصدق على زيد مثلا انه ليس بضارب في
المستقبل اذ ليس بضارب فيه الآن وصدق الاخص مستلزم لصدق
الاعم لكن اذا قرر بالنحو الاول وجعل الاستقبال قيد الضارب لم يرد
ان استعمال الضارب في مجازا قطعا وكذا اذا جعل الماضي قيدا
له لانا نسلم المستدل كونه حقيقة وبهذا اندفع المعارضة بما قيل انه يصدق
عليه انه ضارب في الماضي فيصدق انه ضارب مطلقا ولا يصدق
النفي لانا لا نسلم صدق ضارب في الماضي عليه بطريق الحقيقة بل هو
اول المسئلة نعم اذا جعل القيد قيد النفي كما في النحو الثاني يصح
النقض وينحل بما ذكره الشارح من الجواب عن الاستدلال الا ان منع
صدق النفي مطلقا لغة ههنا اظهر كما لا يخفى قوله بل قيد بشرط الاشتراك
بين الحال والماضي تنبيه بلفظ الاشتراط على ان هذا المشترك
ليس داخلا في مفهوم المشتق حتى يتوجه انا لا نسلم من صيغة الضارب
مثلا الزمان اصلا على ان يكون داخلا في المسمى اللفظ بل معناه
على ما فسره ايمة اللغة ليس الا الحدث والذات المبهم والنسبة اليها

الماضي ح

كان المنفي هو المعنى المجازي للفظ
الضارب لا المعنى الحقيقي وقد عرفت
ان المنفي الذي كان من علائمه
المجاز هو نفي المعاني بالحقيقة
وكذا اذا جعل الماضي قيد الصح

اقول

اقول وبهذا اندفع ما استدل بعض قبل الخ بانه لو لم يكن حقيقة في المنقضي يلزم
تقييده بزمان الحال ومعلوم عدم دلالته عليها وذلك لان عدم صحة الاطلاق
ليس من جهة ان زمان الحال معتبر في مفهومه كما ان عدم الاطلاق على
المستقبل لا لتقضي اعتبار القدر المشترك بين الحال والماضي في
مفهوم المشتق بل عدم الاطلاق من جهة ان تحقق المعنى شرط عين الا
طلاق لصحة الاطلاق كالجوامد بعينه فلا يتم بهذا ما ذهب بعد انقلابه الى الدنو
قوله والمتأخر في دلالة بلث الخ اقول بهذا الجواب عما استدل به
من جانب المشترط بانهم قالوا في توريف اسم الفاعل ما اشتق من فعل
لمن قام به فان اطلاق صيغة الماضي على خصوص الحال بعيد بل الظاهر
تناوله للماضي ويكفي تتميم بانه اذا اطلق صيغة الماضي في توريف اسم الفاعل
ما اشتق من فعل لمن قام فلا شك ان خصصه بما عدا الماضي بعيد وتتميمه
كيف يتناول الماضي خلاف الاجماع ولا خصصه بالماضي فلا بد من تتميمه
كيف يتناول الماضي والحال فقط فتامل قوله وعلى انه اسم فاعل في
شيء الشيء وفيه بحث لان اسم الفاعل كيف عرف النحاة اسم لهذا
النوع من الصيغة بل من معنى كان ويكفي لصحة النقل كونه خلاف
الاصل اقول يمكن ان يكون المراد باسم الفاعل المعنى التركيبي اللغوي
لا المعنى الاصطلاحي مع الافراد لكن يرد عليه منع تحقق الاجماع على
كونه اسم الفاعل بهذا المعنى فتامل فيه قوله والاطلاق اصل الحقيقة
تتميم ولا بد من اعتبار الاصل اذا لم يتحقق معارض اقوى منه

طلق ح

الاستقبال ح

كالاجماع وهذا بالنسبة الى الماضي متحقق اذ لم يثبت بعد انه في الماضي
مجاز كخلاف الاستقبال اذ الاجماع متحقق على انه حقيقي وقد قررنا ظهر فيما
ذكرتم الجواب منع المنع والسند هو التنقض الجواب انه مجاز لامتناع النكاح
هذا الجواب معارضة قوله يمكن ان يستدل بسبق الاشتراط ولا يعد ان
يفهم منه ميل المصنف الى المذهب الاول لعدم التخصيص بالممكن التقاء
وتحقق في الكل ليس الايمان عبارة عن التصديق بالفعل الذي صار
في القوة المدركة بل عن التصديق الذي صار سواء كان حصولا في
القوة المدركة او الخزانة واما الجواب بتخصيص الدعوى على ان هذا
الاستبعاد ليس مقتضا بهذا المثال الذي كان بمعنى الثبوت بل
جار في المثل الاخر التي بمعنى الحدوث فتامل واقول في تقرير
هذا الدليل النور من الى انه الشرط انه اذا كان جسم ابيض
فصار اسود فلا شك انه يصدق عليه انه اسود حقيقة وكان معنى
لفظ الاسود وهو المفهوم الكلي الذي انما عت للجسم متحد امع الجسم
في الوجود ولا شك ايضا ان مفهوم لفظ الابيض الذي كان
متحدا مع الجسم في الوجود قد انعدم عن الجسم ولم يبق في هذا الوقت
موجودا بوجود الجسم والا لاجتمع الضدان واذا انعدم مفهوم
الابيض عن الجسم فاطلاق لفظ الابيض عليه اطلاق على غير
الموضوع له لان لفظ الابيض لم يوضع لذات الجسم بل للمفهوم
الذي كان الجسم متحد افراده وكان موجودا بوجوده في حين العدم

والجواب بمنع

هذا المفهوم في الجسم در الت العلاقة التي بين الجسم وبين الابيض
وهو كونه محلا عليه بعد ان عدم الوجود ولم يبق من الجسم متحد افراده كان
اطلاق اللفظ عليه مجازا ايضا قد علمت ان اللفظ الموضوع للعام
المستعمل في الخاص انما كان حقيقة اذا كان مستعملا حقيقة في ذلك
المفهوم العام والخصوصية مستفادة من امور اخر فاذا زال المعنى
الموضوع له فكان استعمالا في غير الموضوع له وبجانبه عليه اذا صار
الماء هواء فاطلاق الماء عليه كان مجازا بالاتفاق لعدم بقاء الصورة
المائية ولا يكفي كون المحل ماء في الماضي وهذا الكلام يرجع الى ما يجيء
في كون اطلاق المشتق لابد فيه من عدم قيام المبدء الغير المشتق له حتى
قالوا استقبل فلم يكد الا كذلك وهنا ايضا استقبل فلم يكد اطلاق
اللفظ حقيقة على المحل مع زوال المعنى عنه كالماء والهواء والحجر
الى غير ذلك من الامثلة والاستثناءات فتامل قوله وبهذا
صرح في المنتهى حيث قال الاكثر المشتقات وجميع افعال
الحال فان هذه العبارة لا يحتمل الحمل على لفظ الحال على ما توهمه
بعض الشارحين ولا يحتمل الحمل على خصوص الحال المذكور صريحا
في ضمن اسم الفاعل كما في التوجيه الاول وفي سد بل ان رجع لفظ
الجميع الى لفظ الاكثر ايضا الى نوع تخليط اللهم في ايراد لفظ الجميع
وذلك لان لا يتقدر الفعل الحال الذي كان آتيا لازما مثل
يوجد ويعدم فان قلت يمكن ان يكون في هذا التقدير اشارة

فما لخص فيه من هذا التفصيل الى قوله فيكون مجازا
وليس هذا من قبيل التقابس في شيء

الى توجيه الكلام المنبي بان الاستغراق المستفاد من لفظ الجمع
المراد منه الاستغراق العرفي الذي مآله الاكثر قلت حمله على معنى الاكثر لابلائمه
مقابلته بقوله اكثر ذلك وكذا اقتصاده بالافعال الزمانية الغير القاره حتى يصح
لفظ الجمع لابلائمه اطلاق المشتقات ثم لما ارتكب ذكر المشتقات
او كى تركه وذلك لان المشتقات غير الفعل داخلة في المضارع فيه
فلا ينبغي ايرادها ههنا ومنشاء الدليل توهم ان من اشترط الحال
اراد الحال بمعنى الزمان الغير المنقسم المسمى بالآن ولهذا افترق في
جواب التحقيق الذي هو الجواب بالحمل الى ان المراد منه معنى لا يوجد
في شيء من الافعال وقوله يعقد عرفا تركه كالدلك الام اماء الى ان
ذلك كيفيات باضلاف الافعال كقتل الافعال العظيمة لا يصير الفعل
الكثير دون الحقيرة والرجوع فيه الى العرف وكون حمل الحال على ما ذكر
ههنا اقرب الى اللفظ ههنا لان الحال لم يصدر ههنا بلفظ الجمع
او الاكثر فيحمل اللام على العهد الذهني الذي هو المتبادر دون
الاستغراق واراد بفعل الحال الفعل الذي الفعل المذكور في ضمن
اسم الفاعل المذكور حريصا ما قدس سره وانما وصف الفعل بالقوي
اي الظرف الحال تنبيها على انه المتبادر فيكون حقيقة فيه فقط
ويحتمل ان يريد كونه حريصا في الحال بمعنى انه حقيقة فيه كما هو في
المذهب الصحيح واحد الاوجه فان الكلام لا يتم الا بذلك واما
الاتفاق على البطلان فانما هو في الشرط والنافي فلا يرد انه

المشتقات ج

الحال ج

تحلل

تحلف فيه فلعله لم يقرع بهذا الوصف في الاول اكتفاء بتصريحه في الثاني اقول
لا يخفى ان هذا الحمل بعيد بل الظاهر كما ذكرنا نعم بناء الكلام على ان يكون المضارع
حقيقة في الحال ومن ههنا علم ان النزاع في المشتقات غير الفعل كيف
لا والافعال دالة على ازمنة معينة من الثلثة فكانت مجازات في
غيرها بلا شبهة قوله سلمنا ذلك ان اشتراط بقاء المعنى مطلقا
يستلزم ان لا يكون متكلم سميع ومتكلم حقيقة وليس المراد بقوله رجوع
الى القول الثالث انه اختيار المذهب الثالث بل انه رد للدليل
الذي استدل به على القول الثالث فان الاضمار المذكور في مقام
السند لا يلزم مطابقته للاعتقاد بل حيث قال الى القول الثالث ولم
يقل الى المذهب الثالث مع انه عبر بما في غير الاقوال الثلثة يلقط
المذهب اما الطيف الى ما ذكرنا قوله لانه اسم الفاعل قال قدس سره
انما قيد باسم الفاعل لان اسم المفعول كذلك وفيه بحث يظهر من
ما لنا ملخص الفرق بين معنى المصدر المعلوم والمجهول واريد باسم الفاعل
معناه المشهور او ما يتناول الصفة المشبهة واسم التفضيل اذا كان
للفاعل الخ اقول هذا الكلام منه قده اشارة الى ان في ضرب
زيد عمرا لم يتبين الا صفة حقيقة واحدة هي الضرب القائم بالفاعل
ومضروبية عمرو ليست صفة حقيقة معتبرة لضرب زيد بل ضرب
زيدا ذا نسب الى المفعول بالعرض يقال له المضروبية فمضروبية
عمرو ليست الا ضرب زيد له وذلك كما يقال حسن الغلام صفة لزيد

ولهذا افرد المفعول الذي لم يسم فاعله عن عداد الفاعل وافرده قسيما عليه
بناء على ان تعلق الفعل به ليس على جهة القيام وادخره عن توقف
الفاعل بعد على جهة قيامه به فلو كان المضروبية صفة حقيقة كالضرب
قايمة بالمفعول حقيقة لم يحسن افراد مفعول لم يسم فاعله بالذكر ولم يسم
افراده عن توقف الفاعل بهذا القيد اذ كما ان الضرب قايم بالفاعل
كذلك المضروبية قايمة بالمفعول وراعى هذه النكتة في توقف اسم
الفاعل والمفعول فجعل نسبة الفعل الى الفاعل على طريق القيام
والى المفعول على طريق الوقوع فهذا الكلام منه ايضا مبني على
هذه الدقيقة فتامل قوله باعتبار فعل حاصل لغيره اراد بالفعل
المشتق منه سواء كان صيغة مصدر ما ام لا وفي قوله حاصلا لغيره
احتراز عما اذا لم يكن المشتق قائما بالغير بل كان قائما بنفسه كالتمار
والخارز من الاشتقاقات الجعلية فانه يجوز اطلاق المشتق على
شيء لم يقم مبدا الاشتقاق به ولا بعضه فهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع
في الاشتقاق من المعنى القايم بغير ما نسب اليه المشتق و
يحمل عليه كاشتقاق المتكلم على الله تعالى باعتبار الالفاظ القايمة
بالهواء مثلا اقول لا حاجة به كلمغنزله الى ارتكاب هذا الامر المخالف
لقانون عرف اللغة بل لهم ان يقولوا المتكلم مشتق من الكلم
ومن الكلام بالمعنى المصدري كالسلام على ما يجيء في آية
والتكلم والكلام بهذا المعنى بمعنى ايجاد اللفظ ولا شك

ان الايجاد قايم بالموجد كما ان المباشرة قايمة بالمباشر فالفاعل على ما يشير اليه في
ذكره قدس سره حيث قال فان قيل لعل المتكلم يطلق عندهم على معنيين احدهما
المشهور وثانيهما حامل الكلام والمتكلم انما يطلق عليه بقوله احدهما من
المعنى الذي هو قايم به بقوله قلنا المتكلم والمتكلم وسايير ما يشتق
من الكلام فهو المشتق منه حقيقة ولم يقم به بل بغيره محل نظر وتامل
وما قيل من ان التكلم بمعنى خلق الكلام لم يعرف في اللغة فغير مسلم فان
المتكلم اللفظي عند الاشاعرة لم يكن الا بهذا المعنى ثم اقول الاشاعرة اعتر فوا
بان الكلام يطلق على الكلام اللفظي والنفسي على سبيل الاشتراك
اللفظي فكان حقيقة ثم اذا اشتق من هذا اللفظ صيغة المتكلم و في اللفظي صح
يطلق على الله تعالى وعلى العباد فيقال مثلا زيد متكلم بهذا اللفظ
فلا يرد انه خلاف عرف اللغة او انه كما زعم ان اللفظ ليس قايما با
لمتكلم بل بالهواء المجاور لفمه فما يقولون في جواب هذا فللمعترض ان
يقولوا في توجيه اطلاق المتكلم عليه تعالى واما الجواب بانه يجوز ان
يكون من قبيل التمار والخابز فلا يصح اذ التمر والخبز لما قايما بمن هو
غير الموصوف والكلام فيما اشتق من معنى قايم بغير الموصوف
على ما عرفت قوله لنا القطع يعني حصل من تتبع كلام العرب
حكم كلي قطعي بذلك كوجوب رفع الفاعل وان كان الاستقراء
في نفسه لا يفيد الا الظن اقول الاصحاب الى هذا الدقيق لان
الظن من القطع الذي ادعاه هو المعنى المتبادر للظن ولو حمل

على الظن الغالب او يدل بالظاهر ليتم المقصد به ملا عجمة ارتكاب
ما ذكره والحق ذلك اذ في تلك اللغات اللغوية يكفي الظهور فتامل
قوله لكان هو المباشر اذ ليس له معنى مالث اتفاق لكنه لا تاثير مغايرا
للاثر والا لزم احد المحذورين وانت تعلم ان المحذور الاول هو القدم
العالم وان كان لازما للقدم سواء كان باعتبار الوجود الخارجي
او باعتبار تحقق في نفس الامر دون الخارج اذ لا يمكن تخلف الاثر
عن التاثير سواء كان امرا حقيقيا او اعتباريا لكن المحذور الثاني
وهو الاحتياج الى تاثير اخر على تقدير حدوثه انما يلزم اذا كان
امرا حقيقيا هكذا يفهم من كلام قدس سره اقول وفيه تامل اذ التاثير
لو كان اعتباريا لاحتاج الى تاثير اخر مغاير له لما ذات ضرورة ان
التاثير متقدم على الاثر والاعتباري لا يحتاج الى المؤثر كالحقيقيات
نعم لو احتاج الى مؤثر موجود في الخارج فالاولى ان يبين السر في
ان الاعتباريات منقطع بانقطاع الاعتبار ثم هذا الدليل
مبني على ان علة الافتقار الى المؤثر هو الحدوث قوله اما اولا
فبانه غير محل النزاع اذ محل النزاع قال في شرح التبصرة يعني ان
النزاع فيما اذا اشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قايم بغيره و
طلاق الخالق على الله تعالى باعتبار الخلق الذي هو عين المخلوق
ليس كذلك لان المخلوق ليس فعلا قايما بالغير بل مجموع
بعضه قايم ببعضه لا بغيره كالجسم المركب من المادة والصورة
فالمجموع من حيث هو مجموع ليس قايما بغيره

بعد قايما بنفسه وان كان بعض اجزاءه قايما بالبعض والكلي عليك
ان قوله لا بغيره اريد ذلك المجموع مما لا معنى له في هذا المقام بل المناسب
ان يذكر انه ليس قايما بغير الخالق اقول فيه ان النزاع انما هو في ايم
الفاعل المشتق منه فعل قايم بغيره واما الاشتقاق من اسم جامد ليس
قايما بغيره اصلا كالابن والتامر فمما لا نزاع فيه على ما وقفت عليه آنفا
ولو سلم كان هذا امرا اخر ولم يكن الكلام فيه على ما قيل قال ولما كان
هذا الجواب ضعيفا اما اولا فلان معنى قولنا لا يشتق اسم الفاعل
لشيء والفعل قايم بغيره انه يجب ان يكون قايما بذلك الشيء البتة
لان الفعل لا بد له من القيام بشيء اقول مراد ان رجح من الفعل
المشتق منه على ما هو هو قد يكون امرا قايما بذاته فلا نزاع فيه وقوله
معنى قولنا لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قايم بغيره ليس المطلوب
اليه واما الاشتقاق من امر قايم بذاته فلا نزاع انه يجب ان يكون
قايما بذلك الشيء البتة ظاهر الفساد ثم قال واما ثانيا فلان اطلاق
الخالق ليس يجب ان يكون باعتبار جميع المخلوقات بل يصح باعتبار
الافعال والصفات القايمة بالغير ايضا كضرب زيد وعلم وماض
الجسم الى غير ذلك قال قدس سره ان بين ان اطلاقه على كل واحد
وان الاشتقاق كذلك واجر الكلام في الاعراض فتنبه على الجواب
ثم قال واما ثالثا فلانهم يزعمون ان الخالق هو الوجود او اتصاف
العالم بالوجود وهو قايم بالغير اعني كونه اما بحقيقة ان الذات

قديم وكذا القدرة فلابد من امر حادث عند حدث الحوادث
وهو تعلق القدرة فهذا التعلق من حيث انتسابه الى العالم صار
العالم ومن حيث انتسب به الى القدرة الخالق القدرة للعالم ومن
حيث انتسابه الى الذات الموصوفة بالقدرة هو خلق القدرة
للعالم فمعنى الخلق كون الذات قد تعلقت قدرته القديمة وهذا
معنى اضافي اعتباري قائم بالخالق بمعنى تعلقه بالمخلوق واضافة
الى المخلوق به وليست صفة حقيقية متقررة فيه ليلزم كون القديم محلا
للحوادث وبهذا يحصل الجمع بين دليلنا الاول على وجوب
كون الفعل قائما بما اشتق اسم الخالق له ودليلهم الدال
على امتناع كون الخلق امرا محققا مغايرا للمخلوق اقول الدليل
المذكور انما ينفي كون الخالق مشتقا من الخلق بمعنى
المخلوق والعالم لا وجوده او اضافته بالوجود لا نهما اعتباريان
والدليل ينفي كون الغير صفة حقيقية خارجية مغايرة للمخلوق
على ما صرح به ان رح فعلم منه ان مرادهم من المخلوق اثرا كما
حقيقيا لا اعتباريا وان قالوا ان الخلق بمعنى وجود العالم
كان المراد العالم الموجود على سبيل المسامحة في العبارة فلا يرد
ما ذكره بقوله وان قالوا الخ ثم ما ذكره في تحقيق الجواب الكائن
الى تعلق القدرة مع صدور العالم والخالق القدرة للعالم
وخلق العالم وان كان ظاهر عبارة الشيخ ان هذه

المشتق

مفهومات

مفهومات متغايرة متلازمة فالصواب ان يحمل كلام الشيخ على
ان هذا التعلق اذا نسب الى العالم صار مبدأ لوصف له هو صدوره
عنه الى الخالق واذا نسب الى القدرة صار مبدأ لوصف اخر هو الايجاب والى
ذات القدرة صار مبدأ لوصف اخر هو كونه تعلقت قدرته وهذه
النسبة يعني كون الذات تعلقت قدرته قايمة بالخالق هو وباعتبار
هذه النسبة اشتق له اسم الخالق فتضح ما ذكرنا من الدليل الاستقرائي
على عدم وجوب قيام الفعل بغير المشتق له لا وجوب قيامه بما اشتق
المشتق له على ما عرفت فتامل قوله الاسود وغيره في شرح الشيخ الا
سود ونحوه على ما في المتن لخروج اسماء الزمان والمكان والالة
فانها يدل على خصوصية الذات بكونه زمانا او مكانا او الة اقول
بل الاولى ما في الشرح لان المراد باسهام الذات ههنا ما قرر في
بيان الفرق بين ما يكون مطردا من المشتقات وما لا يكون مطردا
حيث جعل الاسماء الثلثة داخلة في المطرد وقد اعتبر فيه اسهام
الذات وقد عرفت ان المراد انه لم يصر اخص مما اعتبر في مفهومها
عند الوضع فالمقتل يعتبر في مفهومه مطلق الزمان وهو مبهم وتخصيصه
بان يصير مختصا بالقديم مثلا وذلك كلاف مثل القارورة اذا
لذات المعتبرة فيه عند الوضع الاصلي محل القرار مطلقا ثم صار
مختصا بالماء خاصة وعند هذا المحل يكون الحكم شاملا للاسم الزمان
والمكان والالة فيفهم ان اسم الزمان انما يدل بحسب الوضع على

مطلق الزمان واسم المكان على مطلق المكان وكذا اسم الآلة فلو فهم
في بعضها ما كان الخص منه هذه كان بالنظر الى ما هو خارج عن
وضعها وفي قوله باعتبار صفة معينة اشارة الى ان المراد في المتن
السواد ونحوه من الصفات التي تضمنها المشتقات وفي قوله فانه
يفيد اشارة الى ان المراد في المتن بسواد ونحوه من الصفات
التي تضمنها المشتقات وفي قوله فانه يفيد اشارة الى ان المراد
بالصحة ههنا زيادة فائدة جديدة في قوله وكان نحو قولنا الانسان
حيوان اشارة الى رد ما ذكره العلامة من ان قولنا الانسان
حيوان صحيح مفيد ليس مثل قولنا الحيوان الناطق حيوان
لان مدلول الانسان لغة ليس هو الحيوان الناطق وذلك لان
مدلول الانسان لغة وان كان هو الشكل المحسوس وهو غير مفهوم
الحيوان الناطق لكن المراد ههنا هو هذا المفهوم وليس الفرق
الا بالاجمال والتفصيل كما في لكن فيه ان فرض الرقوض الجسم
داخل في مفهوم الابيض مثلا واثبات اجزاء المفصل للمجمل
بين على ما اشتهر من ان الذاتي من الثبوت لما هو ذاتي
له لكن في كلام بعض المحققين انه انما يكون بينا ان لو لوحظ
الكل على وجه التفصيل فتامل قوله بمنع بدور التتمة موجودا
وعدما بمنع متعلق بقوله الى قاسمي وضميره لذلك الاسم وضمير
معه للمنع وكذا ضمير انه ملزوم التتمة وضمير وجوده للاسم وقوله

لا بقوله

الا ان

الا ان يثبت معناه لا يبعد المسكوت في الامثلة المذكورة بهذه
الاسماء الا ان يثبت في شيء من هذه الصور الخ واراد بالمسكوت
ما هو مسكوت وقضية سواء كان مسكوتا حقيقة ام لا واليه اشار الشارح بقوله
فيخرج عن محل النزاع فلا يكون المثال مطابقا فصح الاستثناء المتصل
هو ويمكن ان يقال انه استعارة بمعنى كاف التمثيل وصار المعنى
للتتمة في المذكورات مثال لما نحن فيه الا ان يثبت الخ قوله
وايضا كيف اريد من الحكم بالوضع مجرد الاحتمال الى صار
منه ملاحظا المعنى الحكم بالوضع بغير قياس اذا قام الاحتمال
لانه بالحقيقة مناط الحكم اعترض على الدليل في شرح التنقيح بانه
ان اريد مجرد الاحتمال من غير رجحان على ما صرح به في المنتهى
حيث قال لنا امارات اللغة بالوهم والشك فالمقدم الاول
ممنوع وما ذكر في بيانها لا يفيد لان احتمال التصرف بالمنع والاعتبار
ليس على السواء وان اريد مطلق الاحتمال والثانية كواز ان يكون
احتمالا راجحا فلا يلزم التحكم والاصح الحكم بالوضع لمجرد الاحتمال
من غير قياس اقول كون احتمال التصرف بالمنع والتصرف بالاعتبار
ليس على السواء انما هو لان عليه المنع المشترك نثبت بالدور
ان على مالكي استدلال الخصم وسيطلا بالمعارضة الدالة على ان المنع
جزء العلة فلا تستلزم التتمة اصلا لا قطعا ولا ظنا فيبقى عليه
على الاحتمال لمعارضة الدليلين وبقي النظر انه هل صرح الواضع

استعاره

باعتباره او تمنعه وهما متساويان وان اريد سبب اخر يرجح الا
عتبار فيرد عليه ان الاصل عدمه اقول لم يرد على هذا الدليل النقض
بانه جار في القياس قوله الشرعي كما هو مختار ان في فد النبيذ
على ما يقول ان رح فيقول اثبات الحكم بالمحتمل وهو غير جايز اما الملا
فلانه يحتمل التقرب فمنع اعتبار الاسكار كما يحتمل التقرب باعتباره
واما الثانية فلانه مجرد احتمال سوت الحكم في محل لا يمكن القول
بثبوته فيه لانه تكلم وايضا يجب الحكم بثبوت الحكم بغير قياس اذا ق
الاحتمال وبالجملة هذا الدليل جار في عدم اعتبار القياس الذي
يثبت عليه الجامع فيه بالدوران لا بالنص فان قلت يثبت
علية الاسكار مثلا بالدوران فيحصل غلبة احتمال اعتبار الوصف
الجامع فيحصل غلبة ظن الحكم قلت دليل علية الاسكار وهي الدور
ان معارض بمثله بانه دار الجامع مع الحكم وهو كونه ماء العنب مثلا
ودل على انه معتبر لما ذكرتم فالاسكار جزء العلة فلا يستلزم فان
منع الدور عندهما لانه متنازع فيه منع الدوران وجودا مثله
لانه متنازع فيه ايضا فان قيل الامر الموجب للقياس في الشرع
هو الاجماع على اعتباره ولم يتحقق الاجماع في القياس في اللغ
قلت الاجماع على اعتبار القياس انما يكون على اعتبار القيا
الثابت عليته الجامع فيه وقد عرفت في المعارضة ان
الجامع جزء العلة بل العلة المستلزمة هو مجموع الجامع والحل

اثبات حد النبيذ

فلا

فلا يلزم عدته الجامع الى النبيذ فلا يلزم ثبوت الحكم فيه قوله بانه
دار ايضا مع المحل ان وجودا وعدما فان منع الدور ان عدما فمهنا
منع الدور وجودا ايضا لانه عين النزاع والتحقيق ان الدوران
يتحقق بانه في كل محل لا يكون محل النزاع يتحقق محل الجامع يتحقق
الحكم وفي كل محل لا يكون محل النزاع لم يتحقق الجامع لم يتحقق الحكم ولو
لم يخص المحل بما ذكرنا ادى مثله فمجرد العلة بالدوران وبثوت الجامع
في الفرع يحصل العلم بالحكم من غير حاجة الى اعتبار الاصل وتحقيقه
الفرع معه قوله فالمعتبر جزء العلة فلا يستلزم قال في شرح التوضيح
بحث وهو ان الدوران يفيد ظن العلية لا مجرد اعتبار الدار
في العلية وح يحصل ظن عليه كل من المشترك والخصوصية
على تقدير بثوت المدارية وجودا وعدما ولا يلزم كون المشترك
جزء علة اقول فيه بحث لان المراد بالعلة ههنا وصف ظاهر منظبط
جعله الشارع مدارا للحكم مستلزما له فاذا كان ذلك الوصف
المشترك لم يكن هو الخصوصية معه وبالعكس لان مقتضى علية
الاول بثوت الحكم في غير تلك الخصوصية ومقتضى علية الثاني
عدم بثوته في غيرها وح يبقى في بحث القياس جواز تعدد العلل
جواز النقض في اللغة وذلك مؤيد للاعتراض فتامل قوله بثبت
القياس شرعا قال قد سبق لا يفيد هذا قياس في اللغة فيكون اثباتا
للشيء بنفسه لانا نقول هذا قياس في بثوت القياس في اللغ

العلل ح

العلة ح

ح ع ل

لا قياس في اللغة نعم ربما ينتهض حجة على من اعترف بالقياس
في غير الشرعيات اقول بهذا ظهر دما ذكرنا في شيوع النسخ حيث
قال فان قيل هذا اثبات القياس بالقياس فلا يقوم على المنكرين
مطلقا ولا على محققي المعتزلين به في الشرعيات خاصة فهما بل
اثبات للحكم بدليله الزاما على القائلين به في الشرعيات خاصة
وذلك لان الدليل المذكور هو القياس الغير الشرعي فلا يقوم
حجة على من اعترف به في الشرعيات ولو اول الدليل المذكور
وعمل فيه حتى يصير استدلالا لا قياسا فيمكن ذلك في جميع
الاقيسة فلا قياس اصلا ثم اقول قد عرفت ان الدليل المذكور
يبطل القياس في غير الشرعيات اذ غاية الامر فيه انه لا يبطل
القياس في الشرعيات بسبب الاجماع القاطع وسيجيء
معضاه في غيرها ولهذا قال في الجواب المنع الذي كان
علة الاعتبار القياس في الشرع هو الاجماع على شيوعه او
ذلك مع الاجماع فلم يتحقق العلة في اللغة اذ لا يكفي ان العلة لو
كانت معتبرة فيها الاجماع لم يتحقق في هذا القياس انتهى قوله
من دار او سوق او غيرها مما دخل عليه الحرف احترز بذلك
عن متعلق الحرف بعنيين احدهما فان متعلق الحرف قد
يطلق على المعنى الاسمي الموافق لذلك المعنى الحرفي في اصل
المعنى كالابتداء بالقياس الى كلمة من والظرفية بالقياس

الى في وهذا هو المراد فيما بالمتعلق اذا قيل الاستقراء في الحرف
بقيد التعلق وقد يطلق على المعنى المصدري الذي يرتبط الى ر و
هو الذي ينضيف به الى ما يليه من الاسم ونحو ان الى ر متعلق بذلك
الفعل او معنى الفعل وقد يطلق ويراد به ما يدخل الحرف من الاسماء
والاظهر ان يفسر المتعلق بما يتوقف فهم المعاني الحرفية عليه من الطرفين
مدخولا كان او غيره ففي قولنا سرت من البصرة كما ان البصرة
متعلق الحرف كذلك السير قوله دالة على معناه الافرادي احتراز عن
الافرادي عن الاسم والفعل فان دلالتهما على معناهما التركيبي مشروط
بذكر متعلق لا على معناهما الافرادي كذلك اذ قد اشترط في وضع
دالا على معناه الافرادي ذلك فقوله دالة حال من مفعول وضعها
والمناقشة في عدم مقارنتها للعامل عند فعه بجعلها حالا مقدرة
كقولهم جاء زيد راكبا عند ا الى الحرف الحقيقة معنى ثبت لذي
الحال اي مقارنا للعامل اي كونها كيت تدل على الاستقبال على
معناها والمحاذكر هذا القيد لان ذكر المتعلق شرط في الوضع للدلالة
للوضع فاندفع ما في شرح الشيخ من ان كلمة دالة لم يقع موقعها
قوله وقيل وفس قيد رابع لمعنى قد رجع وقاب القوسين ما بين اه
المقبض والسية فلكل قوس قابان وقوله نقة فكان قاب قوسين
اراد قاب قوس فقلبه كذا في الصحاح ومحصل المحل ان ذكر المتعلق
في الحروف لتتميم الدلالة وفي هذه الاسماء لتحصيل الغاية وفهم

المعاني

٥٥

بمعنى الابتداء المطلق عند اطلاق لفظ من موضوعة ليس لكونها
موضوعة لدالة عليه حين الافراد وضعا بل ليكون الابتداء المخصوص
مفهوما منها عند التركيب وضعا فينتقل الذهن منها الى مطلق
الابتداء لعدم قرينة التخصيص عند الافراد ولما كان دعوى الاشتراط
في لفظ واحد بالقياس الى معنى واحد في حالة دون اخرى
ابعد منها في لفظين بالنسبة الى معنى واحد او معنيين حكم في المنتهى
بان مثل عن وعلى والكاف في الاسمية اشكل وقال وان لم يتوهم هذا
التقرير فيه قوله ولا يخفى ما في هذا الكلام من التهكم والتهكم اشار
الى ما ذكره من الحمل الى تمام نقل المنتهى وتقرير التهكم ان الاشتمال
وهو الاشتراط المذكور ان الحكم بان الواضع وضع من والابتداء
لمعنى واحد لكنه اشترط في دلالة الاول ذكر المتعلق دون الثاني
مع عدم ظهور فايدة لهذا الاشتراط فالحمل مخصص لتوجيه قولهم الحرف
لا يستقل بالمفهومية وينافيه التهكم في الكلمات المشتركة بين
الاسمية والحرفية وقيل في وجه التهكم لا معنى للدلالة الا فهم المعنى
من اللفظ عند اطلاقه للعلم بالوضع واذا علم ان وضع لفظ
لمعنى واطلق اللفظ فهم بالضرورة سواء ذكر متعلقه او لا فاشتراط
دلالته بذكر المتعلق تكليف للمحال لاقتضائه ان لا يفهم المعنى
مع العلم بالوضع عند عدم ذكر المتعلق اقول فيه نظر لان عدم
فهم المعنى مع العلم بالوضع عند عدم ذكر المتعلق لو كان محذورا

الكلام مع

كان

كان واردا على توجيه الشارح ايضا قولهم الحرف لا يستقل بالمفهومية
وذلك ظاهر الى آخره اذ اشترط الواضع في الدلالة ذكر المتعلق
كان يرجع الى ان الدال هو اللفظ المقرون بالمتعلق فحين عدم
ذكر المتعلق لم يتحقق الدال من حيث انه دال فعدم فهم المعنى
لذلك واما التهكم فهو ان الدليل على الاشتراط ليس الا عدم
الاستقلال بدون المتعلق وهذا هو المشترك بين الحروف وا
لاسماء المذكورة فالحكم بان المرام الذكر في احدهما للدلالة وفي
الآخر للعلامة دون العكس ترجيح من غير مرجح ويناكد هذا التهكم في
الكلمات المشتركة بين الاسمية والحرفية وقد جعل في شرح الشمع
هذا الكلام اشارة الى كلام المنتهى وتبعوه غيره وذكر في وجه
التهكم ما يفهم من كلام المنتهى حيث قال اشكل وقال في الجواب
وان لم يتوهم هذا التقرير فيه وهو ان معنى الكاف في زيد كعمرو في
جاءني زيد كعمرو واحد فيكون الحكم بان الاول اسم مستقل بالمفهومية
والثاني حرف غير مستقل غير مستقيم اقول لعل الذي اورده الشارح
على كلام المنتهى اشارة الى ما يفهم من كلام المنتهى لا يخلوا
عن حزازة ثم اقول هذا الاشكال كما يرد على الحروف يرد
على الافعال الناقصة فانها لا تدل على معانيها المطابقية فلم
يذكر فاعلها وذلك لان النسبة الحكمية متضمنة ابتداء مثلا

محتملا ح

ليست نسبة مطلقة متعلقة بنا على لا بعينه اذ لو كان كذلك لكان
ابتداء وحده كلاما مستقيما للصدق والكذب اذ لا شك انه
مفهوم منه عند اطلاقه وانه بكما اتفاق مع استلزامه محذورين
على ما بين في حاشية المطالع نقلا عن الشيخ الرئيس واذا
كانت النسبة المعتبرة في مفهومها نسبة معينة متعلقة بنا على
معين تعينا حاصلا بذكر الفاعل لم يفهم معنى الفعل فهو مثل
الحرف في ذلك فقولك ان رجع والفعل كذا ابتداء انتهى
غير مشروط بما فيه ذلك منظور فيه ولا يساعد الاعتذار بان
النسبة غير داخلة في مفهوم الفعل عند المصنف متمسكا بانه عرف
الفعل بما دل على معنى في نفسه غير مقترن باحد الازمنة الثلثة
لانه خلاف المتفق عليه والتمسك بالتعريف فاسد اذ لا يلزم
ان يكون التعريف بجميع الذاتيات وكيف يتجه نسبة هذا
الامر الشنيع الى المصنف مع انه لم يتعرض له في تعريفه فتامل
قوله فان قيل اذا ذكر ابتداء بلا ذكر الفاعل يفهم معنى الحدث وا
لزمان الماضي وهي المعنى التضمني للفظ الفعل ولم يفهم ا
لمعنى المطابقي لما قررت من تحقق التضمن بدون المطابقة
قلت الدلالة كون اللفظ بحيث متى اطلق فهم المعنى منه
وهذا الكون متحقق في الفعل بالقياس الى المعنى المطابقي
لان المراد بقولهم كلما اطلق انه كلما اطلق اطلاقا صحيحا في الوضع

واطلاق

واطلاق الفعل بدون الفاعل كالمجاز بدون المتعلق غير صحيح
ولكنه صدق عليه ح انه اذا اطلق مع الفاعل وهو اطلاقا يصح
فهم المعنى المطابق او يقول التضمن فهم الجزء في ضمن فهم الكل
وههنا فهم الجزء ليس في ضمن الكل وهو ظاهر فلا يكون هذه الدلالة
دلالة تضمنية فان قلت لا شك في تحقق هذه الدلالة ولا شك
انها وضعية لفظية فان لم يكن بتضمنية فمن اي قسم اخر قلت دلالة
الفعل على معنى الحدث عند عدم ذكر الفاعل كدلالة من على الا
بتداء عند عدم ذكر المتعلق وقد عرفت حالها فقس عليها حال
الفعل ويمكن ان يقال دلالة ضرب على الضرب كدلالة الشمع على
معنى الشمع فان الذهن لشاربهما ينتقل من احد اللفظين الى
الاخر ثم منه الى معناه فينتقل في لفظ ضرب منه الى تلفظ الضرب
فيفهم معناه لكن هذا الوجه لا يجري في الدلالة على الزمان ا
لماضي فان قلت قد يفهم من لفظ الشمع معنى الشمع من غير توسط
لفظ الشمع وملاحظته خصوصيا بالنسبة الى من لم يعرف لفظ الشمع
قلت هذا اللفظ بسبب كثرة الاستعمال صار في عرف ا
لعوام اسما لهذا المعنى فهو موضوع بوضع عرفي لهم قوله علم
منه حال كخوض ضرب من غير التعرض لخصوصها اراد به انه
علم حالها من حيث المعنى لان مقصوده بيان كون الوضع
عاما في المشتقات لا كونه نوعيا واعلم ان اتصاف الوضع

بالعام والخاص باعتبار ان يلاحظ المعنى بعنوان عام كلى او خاص
جزئى وذلك العنوان قد يكون نفس الموضوع له كما اذا كان الوضع
والموضوع له عاما كوضع لفظ رجل مثلا هذا هو المستفاد من
كلامهم فى هذا المقام وقد صرح به قدس سره وغيره فما قيل فى هذا المقام
الوضع اما خاص بان يكون الموضوع له شيئا واحدا او عام قد يكون
الموضوع له جزئيا حقيقيا كالاعلام الشخصية وقد يكون كليا كلفظ رجل
خلاف المفهوم من كلام القوم وغير ملايم لظاهر الشيخ ايضا كما لا
يخفى وقد يكون غيره كلفظ هذا فان عنوان الموضوع له معرفة
ومذكر وغير مشار اليه والموضوع له كل فرد فرد منه من حيث انه
فرده لا من حيث خصوصية ذاته فلا يرد انا لا نفهم من لفظ
هذا كل مشار اليه مذكر فان قلت اذا وضع هذا للكل
مشار اليه لا بخصوصية يفهم الخصوصية من لفظ هذا الا بمعونة
قلت بمعونة القرائن من ذكر الوصف والاشارة الحسية
فعنوان الوضع ان كان كليا كان الوضع عاما والموضوع
له فيه قد يكون عاما وقد يكون خاصا واذا كان العنوان
جزئيا لا يكون الموضوع له الا جزئيا سواء كان عين هذا الجزئى
كلفظ زيد اذا تصور ذاته بذاته ووضع اللفظ بازائه وقد
يكون جزئيا آخر كما اذا تصور زيد بعنوان هذا الكاتب
مثلا ووضع اللفظ بازاء ذاته لا بازاء هذا العنوان واما جوا

الجزئى

الجزئى عنوان لا مر كلى فلا يكون فلهذا لا يجوز كون الوضع خاصا والمو
ضوع له عاما هذا واما اعتبار النوعية والشخصية فى الوضع فباعتبار
ملاحظة الموضوع بعنوان كلى او جزئى نعم المشتقات كان الوضع
عاما والموضوع له عاما وكذلك كان نوعيا وفى لفظ هذا كان
الوضع عاما والموضوع له خاصا وكان الوضع شخصيا وفى زيد
كان الوضع خاصا وشخصيا وعليه فقس ثم اعلم ان لفظ هذا
بحسب اصل الوضع كان لكل مشار اليه مفرد مذكر فلم يكن
الا جزئيا لان المحسوس لا يكون الا جزئيا ولو نوقش بان النوع
موجود بوجود الشخص فى الخارج فكان محسوسا ايضا لاتى ده
معه يندفع بان الكلى بهذا الاعتبار كان جزئيا وانما يوضع له
الكلية باعتبار الوجود الذهنى على ما عرف فى موضعه ولا ينافى
ذلك انه مذكور ربما الى امر كلى مذكور لان الكلى المذكور من حيث
انه مذكور بهذا التذكر الجزئى صار فى حكم الجزئى فاستعمل لفظ
هذا فيه من هذه الحيثية وهو من هذه الحيثية وهو من كان وفى
واما الضمير الغايب فمتى ما يرجع الى اللفظ ويستعمل فيه
وهو لا يكون الا جزئيا فلا اشكال فيه فتأمل هذا اقول كلام
الشيخ فى هذا الموضع يدل على عدم الفرق بين الاسم
الاشارة والمضمر والموصول فى ان معانيها جزئيات
حقيقية وكلامه فى الرسالة الوضعية صريح فى ذلك فما قيل

ان الموضوع له في الموصول كلي بخلاف الاولين لان التزيية فيهما
حسية وهي يفيد الجزئية وههنا عقلية وتقييد الكلي بالكلي لا يفيد
الجزئية فاسد لانه مخالف لنص الشارح في مواضع وما ذكره من
التعليل مندفع بما اذا قلنا الذي كان مفهوما من لفظ شخصيته
من انضمام الكلي الى الكلي بل نشير بذلك الى ذاته المخصوصة
لانه موضوع للتشخص وهذا كما قيل في اضافة النكرة الى المعرفة
فوق غلام زيد فنقصد الى غلام شخصي مع جواز ان يقصد غلامان
فان ذلك بحسب الوضع لا بحسب التركيب والا لتحقق
قوله والمعنى الحاصل بالمنسوب اليه فيستقل مستقلا بخلاف ما وضع
للنوع نفسه اقول كما ذكره الشارح يظهر الفرق بين مفهوم
لفظ الابتداء ومفهوم كلمة من مثلا واما الفرق بين
مفهوم لفظ هذا الابتداء مشيرا الى الابتداء من البصرة
مثلا وبين مدلول لفظ من في قولنا من البصرة فلا يظهر
من كلامه والفرق بينهما ليس كذلك اصل المعنى عموما
وخصوصا بل باعتبار ملاحظته تارة من حيث كان الى
لملاحظة البصرة ومرآة لنوع حالها وتارة من حيث
اخذه في نفسه وملاحظته بذاته فبالاعتبار الاول كان
مدلول لفظ من وبالاعتبار الثاني كان مدلول لفظ هذا
الابتداء فالفرق حينئذ ايضا بحسب المعنى لكن لا بالذات

بل بالاعتبار وليس الفرق كما ذكره المصنف انه بحسب اعتبار
الواضع وجعل ذكر المتعلق شرطا في احدهما دون الاخر مع
اتحاد المعنى ذاتا واعتبارا لانه مشتمل على التعمل والتحكم كما
عرفت واعلم ان الفعل من حيث اشتماله على النسبة التي
هي من قبيل معاني الحروف كان غير مستقل بالمفهومية و
قيل انه باعتبار الزمان ايضا غير مستقل لان الزمان معتبر
فيه على انه ظرف لهذه النسبة وبهذا الاعتبار رجح على الاسم
باستقلال واما باعتبار الحدث فكان مستقلا ولهذا
قالوا ان مدلوله كلمة دالة على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة
الثلثة اذ المعنى في نفسه المقترن بالزمان في الفعل هو المعنى
الحدثي على ما صرحوا به فالفعل باعتبار المعنى المطابقي لا
يصير محكوما عليه وبه وباعتبار المعنى الحدثي يصير محكوما
به ولا يصلح ان يصير بهذا الاعتبار محكوما عليه لان
لمعنى الحدثي انما يعتبر في مفهوم الفعل من حيث انه منسوب
الى الفاعل بنسبة تامة ملحوظ بعضها فلو جعل محكوما عليه
كان امرا واحدا محكوما عليه وبه في النسبة التامة التفصيلية
وذلك غير جايز على ما تقرر مرارا رجوع الى الوجدان ومما يدل
على المشهور ان الجملة صارت خبر المبتدا في باب
المرفوعات والساعي في كلامهم قوله الواو الجامعة بين امرين

ف ثبوت كما ف عطف جملة مستقلة على جملة مستقلة لامحل لها
من الاعراب وقد يجمع بين امرين ف حكم اثر محكوم به اذا
عطف بها مفردا وما هو ف حكم مفرد آخر مثله اذا كان
ذلك المفرد وقع محكوما به او ف ذات اثر محكوم عليه اذا
عطف بها مفردا على مفرد محكوم عليه او بحكم وقس عليه حال
العطف فيما بين الفصلات ولا يخفى ان الاشتراك
ف الجميع لا يفهم من مجرد الذكر بدون العطف الا ف الاول
والفائدة ف العطف فيه امور احدها ان الفهم بدون
العطف بالدلالة العقلية وهي قد لا يكتفى بها ومنها ان
الدلالة العقلية قد لا تكون مقصودة بخلاف الوضعية
فبالعطف يعلم ان الدلالة مقصودة ومنها انه ذكر
الشيخ عبد القاهر انه لو ذكر جملة بعد جملة بلا عطف لربما
يوهم المخاطب ان المتكلم اضرب عن الجملة الاولى الى الثانية
اقول وايضا ف العطف تحقق الربط بين اجزاء الكلام
وتزيين اللفظ وقد يحصل به الوزن وقد سوصل به الى
انواع البديع فبالمثل قوله وهو المعتبر عنه بالمركب اى
منها اذ يخص ذلك وهو ان يدل الواو على عدم ما دخلت
عليه على ما عطف عليه بها مما لم يذهب اليه احد وضمنه
بمعنى ظاهره انه راجع الى المعنى والمركب المذكورين

وح يبقى احتمال العكس اذ قد تستعمل الواو وهنا انضم وتحتمل
رجوعه الى الاجماع وعدم الاجماع او الى المعنى والمركب المطلق
فسلما وكل الجميع لم لما كان كون الواو للجمعية ف الزمان لم يذهب
اليه احد لم تكن قول المص ولا معينة اشارة الى الخلاف كقوله
لا المركب وذلك لان الكلام ف واو العطف لا المصاحبة
بل حصل فائدته وقع توهم انه سعى المركب لاشتراط المعية
ومنه اجل ذلك صح الاستدلال بنفي كونها للمركب على انتفاء
لمطلق الاجماع على ما ذكره بقوله واستدل الى قوله ولا يخفى
عليك ان هذه دفع لما اجاب به المص عن الادلة المذكورة
بان هذه الادلة الى سيذكرها معارضة لهذه المذكور ان
والمعارضة لا تسلم صحة الدليل بل يتوقف على تسليم ما منها
تتوقف فلا يلزم بطلان الادلة المذكورة نعم لو لم دليلهم توقف ف
دليلها للمعارضة فوجب الترجيح بينهما والى ان دليلهم
لا يتم كما شرح فلا يعتد به اصلا ولا تركب المجاز لاجله قوله ولعلم
مستفاد من غيره كقوله عم صلوا كما رايتموني اصلي مع تقديم
الركوع على السجود اذ لا يلزم من موافقة الحكم للدليل كونه منه قال
قدس سره كما لا يلزم من موافقة الحكم للدليل كونه منه لجواز ان يقع
ذلك الحكم من غيره لا يلزم من عدم دلالة الدليل كالاية المذكورة
على الحكم كالترتيب بين الركوع والسجود عدم الدليل عليه

والمعية

مطلق بل يجوز ان يكون هناك ادلة كثيرة هذا ما تقتضيه
سياق الكلام من حيث المعنى ولو لم يحمل على التبيين كما هو
المتبادر من ظاهر العبارة لم يكن للامر الاول
هذا المقام ولو اريد انه لا يلزم من موافقة الحكم
للدليل كالاية الكريمة على زيد حكم كونه منه لكان بعيدا اقول الكلام
وجه اقوم كما يأتي الى ارتكاب التكلف ولا يكون بعيدا او هو
ان يجعل الواو افادة لمعنى عدم المخالفة كما مر في نعيه المقابلة
مثل قوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا والمعنى لا يلزم
من عدم مخالفة حكم الدليل كونه مستفادا منه قوله ويفهم منه
ترتب الوجوب الخ وذلك لانه من ترتب الحكم على الوصف
الصالح للعلية ولو لان الواو للترتيب لما كان الامر كذلك
وفيه منع لانه على تقدير صحته انما يستفاد منه ترتب الوجوب
على مطلق الابتداء لا عليه من حيث ان ما بعده معطوف
عليه بالواو ليدل على ما ذكروه كذا ذكره قدس سره واقول
يمكن ان يقال ان ما يفهم من ترتب الحكم على الوصف الذي هو الا
بتداء به كونه علة ولما كان الابتداء المطلق ليس بصالح ان
يكون علة للوجوب اتضح ان الحكم على الابتداء المخصوص الذي
كان بطريق العطف فثبت المطلوب قوله اذ الافراد بالذكر
بعطم الخ واليه ذكره نعم بصريح لفظ الله تعم وذكره عز بصريح

تصريح لفظ الرسول اذ خلاف الروح عين العصيان كما في قول الخلفاء
امير المؤمنين يأمرك بكذا امكان امرك واليه فيه دعوى مع دليله
كانه قيل من عصى الله فقد غوى لان عصيان غوايته ويمكن ان يتكلف
في كلام الشارح بحيث يتضمن الوجه الثاني فتدبر مراده ان
افراد اسم الله تعم بذكر اسمه فيه تعظيم ليس في القرآن يذكر ضمير المثنى مثله
فان الافراد بالذكر فيه تعظيم لا يحصى مع استعمال لفظ الله عليه وكذا افراده
عليه بلفظ الرسول استعمل على التعظيم الى آخره منع وقوع الواحدة
في العبارات الاولى اكتفى به المصنف لان مذهبه ذلك ومن لم يجوز
وقوع البتة بها كتب بان قوله لكنا تقدير لقوله انت طالق
وتمته كلاف قوله وطالق فانه ليس بتقدير الاول بل انشاء طلاق
اخر والطلاق اذا حصل بالاول حصلت البينونة ولم يبق
لذلك محل وحاصله منع عدم الفرق بين العبارتين على تقدير
عدم كون الواو للترتيب والسند ان الترتيب في الذكر كاف
في ترتيب الايقاع قوله قلنا الى ذلك في المدخول يعني هذا القول
لا ينافي صحة ما ذكرنا لاختلاف المحل وذلك لانه انما قال ذلك
في المدخول بها وارادة انها مثل غيرها في الحكم لا في المعنى
اللغوي لان غرض المجتهد انما هو بيان الحكم الشرعي لا اللغوي
يعني لما ان قول الزوج لزوجته المدخول بها انت طالق ثم
طالق ثم طالق يقتضي وقوع الثلث بها وكان على صحة طلاق

وهذا التعظيم يتضمن الروح
عين العصيان ج ع

بيان قوله م

قال م
خول ابيا ع

الرجعي يقتضي قوله انت طالق و طالق و طالق ثلث طلقات
لما ذكر ولم يقل في غير المدخول بها لينافي ما ذكرنا وخلاصة ان
الواو لا تدل على الترتيب فلو قال انت طالق و طالق و طالق
يقع ثلث طلقات سواء كانت الزوجة مدخولا بها او لا ولم
يدل على الترتيب فلو قال انت طالق ثم طالق ثم طالق
تبين بثلث طلقات في المدخول بها لصحة طلاق الرجعية ولا يقع
في غير المدخول بها الا واحدة لانها تبين بالاول فيكون الوا
مثلثم في الحكم في المدخول بها لا في غيرها قوله وهي تقتضان
اراد بالنقيضين ما لم يحتمل ولم يرتفع عنه المحل القابل لهما او
مطلق الوجود والعدم المتناول للعدم والملكة وساقضهما
باعتبار بتوتهما وسلبهما عن المحل القابل اذ لا تناقض بين
التصورات على ما مر واراد بالتناقض مطلق التعاند
فيتحقق قوله وتقريره انه لو فرضنا قال في شرح الشيخ المشهور
في بيان الملازمة ان السبي الواحد لا تناسب بالذات النقيض
الى اخره فنقول فيه نظرا اما اولا فلان قوله فيلزم تكليف بالذات محم
اذ لا يلزم من عدم الدلالة على ذلك الشيء بسبب هذا الاصطلاح
وبسبب هذا الوضع عدم الدلالة عليه مطلقا بل الحكم
بقبول الدلالة التي كانت عليه بالمناسبة وهي الدلالة الت
باقية بحالها وان لم يكن لذلك الوضع اثر كان لنقيضه

اولضده

اولضده مدخل فيها والحق ان يقال اذا وضع اللفظ لنقيض
ما دل عليه بالذات اولضده واستعمل فيه كيف يصح اطلاقه
على المعنى الاول مع تخلف ما بالذات ولا يخفى ان ذلك امر ممكن
اذ لا شك ان كل لفظ دال على معنى من تلك المعاني المعنونة فاذا
ترك استعماله فيه صار كحيث لم يدل عليه ولم يفهم منه ذلك
المعنى وانكار ذلك مكابرة واما ما قال فلان على هذا التقرير
لا دخل للتناقض والتضاد في لزوم التخلف والاختلاف
مع ان كلام المتن يدل على مدخليه خصوصية التناقض والتضاد
فالاولى حمل كلام المتن على التقرير المشهور والمنع المذكور
مندفع بانه مكابرة واما ما قال فلان هذا التوجيه انما يصح لو اد
عوا ان مجرد المناسبة يكفي للدلالة من غير مدخلية العلم بها اما لو
قالوا لا بد من العلم بتلك المناسبة كما ان عند استناد الدلا
لالة الى الوضع لا بد من العلم بالوضع لتحقق الدلالة والفهم
فلا يلزم اذ لعل التخلف لعدم تعاد الشعور بالمناسبة فنقول
ولا يخفى ان هذا الايراد على التقرير المشهور واما ما قال فلان ما
ذكره من ان المنع ينافيه انما يتوجه على الاعتراض والحق
فيه ان مراده انه قبل وضع للنقيض كان دالا على ذلك السبي
فقط كحيث يفهم ذلك الشيء ويلتفت اليه بالذات الثاني
على حدة وليست الدلالة الا التفات على ما صرح به الشيخ

قيام التقرير المشهور

اولضده وعليه منع خط فزاد الشارح زيادة الى اخره تحقيق وبيانه ان دلالة اللفظ مع
لو لحاظ المناسبة

الرئيس في الشفاء بعد وضوح ما ذكر استعمال فيه بخصوصه
لا يحصل من سماع الالفاظ الذي كان بخصوصه بل يحصل الصوت
او الى مجموع ذلك الشيء جزء له ولا يتوهم ان الالفاظ الاول
جزء لهذا الالفاظ بل هذا الالفاظ بسيط حدث بعد زوال
الاول كما تقرر موضوعه وصار حاصل الكلام انه يلزم التخلف
في الصورة الثانية ايضا والفرق ان في الاولى يلزم التخلف
فقط وفي الثانية يلزم الاختلاف المفضي الى التخلف وان
في الاولى يلزم فوت ما بالذات بالكلية دون الثانية فتامل
اقول وبما قررنا يندفع ما قيل انه لهم ان يقولوا اللفظ له مناسبة
ذاتية مع احد النقيضين او الضدين فقط ويدل عليه عقلا
ولا تخلف هذه المناسبة الذاتية ولا الدلالة فلو وضع للنقيض
او الضد بن عرضت له مناسبة اليهما بالوضع ويدل
عليهما دلالة وضعية وهما ان مختلفان لكنهما ليسا له بالذات
فما بالذات لا يختلف وما يختلف ليس بالذات قوله
او بالتوزيع لا يخفى ان بعضا لهذا وبعضا لذاك قطعا
بل من حيث ان البعض يدل جزءا والبعض الآخر مردد
ويلتبس على ما سيظهر وفسر قدس سره العليم بان خاطب
السيد عبده اما بذاته او بان يملك عبدا او عبادا يكون
الالفاظ موضوعة لهم اقول على هذا لم يكن طريق الوضع

مستقلا

مستقلا بالافادة بد لا بد من وقوف الوضع وما يوقف عليه
معرفته بطريق آخر وحل الاصوات الدالة على ان تلك
الالفاظ موضوعة ان كان الدلالة فيه بالوضع كان غير مستقل
ايضا ودلالة الاصوات بالعقل يرجع الى القول بان للفظ
دلالة ذاتية ولا يتصور الدلالة الطبيعية ههنا وحمل قدس سره
الاصوات على الالفاظ الموضوعة وقال اعني جميع الالفاظ
التي وضعها للمعاني واسماعها لواحد او لجماعة يحصل
له او لهم العلم بانها بازاء تلك المعاني وعلى هذا يكون طريق
مستقلا واسماعها بحيث يحصل لهم العلم بالوضع كاسماع الا
لفاظ الاطفال حين يتعلمون اللغات وحاصل العلم الضروري
بالالفاظ الموضوعة من حيث انها موضوعة طريق مستقل
قوله ثم ان كان التراخ في الظهور لا في القطع قد نبه الكلام
اولا على ان التراخ في الحكم ولهذا قال عبد تقرر المذاهب ثم
اما ان يحكم باحد المذاهب اولا وقال في تقرر قول القاضي شيء
من ادلة المذاهب لا يفيد القطع فوجب الوقف ثم ذكر كلام
المصنف بقوله ثم ان كان فاسد بلفظه ثم ان الى ان المسلم
علميته فالخلاف ليس في الظهور على ما زعمه المصنف فكانه قال
اذا كان التراخ في القطع كما هو الحق فالحق قول القاضي و
ان كان التراخ في الظهور كما زعمه المصنف فالحق مذهب الاستوز

هذا لكن الحق ان في مباحث اللغات ليس المطاف بحصل
الجزم والقطع والالم تلتفت المطاف اكثر المباحث بل يكفي فيها
الظن والظهور فالحق ما فهمه المص قوله بانهما علم ما سبق و
ضعه من خلق اخر النظر ان على هذا الوجه لم يكن تاويلا في التعليم
ولهذا قال في الجواب في رده والاصل عدم وضع سابق
ولم يكلم بانه خلاف الظاهر حتى يكون تاويلا قوله الجواب ان
التعليم للاسماء والضمير للمسميات اما بلا ملاحظة كون
لمسميات معنى لفظ الاسماء بل بان يدل لفظ الاسماء
على المسميات وارجاع اليها كما في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب
او بملاحظة ذلك فيكون من باب الاستخدام والظاهر من
الشرح هو الاول ويدل على ان التعليم للاسماء فانه يدل
بظاهره انه يريد الزام الملائكة بطلب اسماء الاشياء على
ما يدل عليه اضافة الاسماء الى الاشياء اذ الظاهر من الاضافة
هو المغايرة وظن ان الالزام انما هو بما علمه آدم عليه السلام
ان التعليم للاسماء لا للمسميات والا لم يكن الزام بما علم
وعلم ان المراد بالاسماء في قوله نعم علم آدم الاسماء ايضا
معناه الحقيقي قوله واقتدار الخلق على وضعها لا يخفى ان
حمل الآية على هذا المعنى خلاف الظاهر وقد عرفت ان النزاع
في الظهور ولا يضر هذا كون الثانية اولى على كمال القدرة

اولى للوهم ص

الضمير ص

قوله ص

كما في شرح الشمع اذ الكلام في الظهور لا في الاولوية من جهة
المبالغة قوله ولو كان بالتوقف قال قيل هذا انما يدل على
ان ليس الواضع هو الله وموقف البشر له بالتوقف ولا يدل
على انه هو البشر كما هو مذهب الهشمية لجواز ان يكون الواضع
جنا او ملكا قلت هذا مندفع بانه لا قائل بالمذهب الاخير
اقول يمكن الجواب عن الاول بمنع كون التوقف بالارسال لجواز
ان يكون التوقف بالوحي الى نبي والنبي اعم من الرسول
قوله اندفع ما ذكر من الدور فانه يلزم اذا كان الله سبحانه
قد علم اللغات قوم رسول اذ لا تصور لتعليمه اياهم الا بارسال
رسول اليهم فما وقع اللغات عند الارسال فمع تقدمها
عليه واما على تقدير تعلمه ابا هالآدم عليه السلام فلا اذ تعليمه بالوحي
سيدعي تعدم الوحي على اللغات لاقدم الارسال اذ قد
يكون هناك وحي باللغات وغيرها ولا ارسال له الى
قوم لعدمهم وبعد ان وجدوا وتعلموا اللغات منه ارسل
اليهم وهذا الكلام بعينه يجري في غير آدم من الرسل عليهم
السلام الا ان النظر ما ذكره والى هذه السلامة اشار حيث قال
قوم رسول ولم يقل للرسول قوم كما يبادر اليه الوهم
ويفهم من كلام غيره اقول فيه بحث اذ ما ذكره في دفع الدور
اذا علم يجري في قوم اذا علموا فقول ان رجع لا قوم رسول

الوهم ص

ليس على ما ينبغي كما في قول غيره لا رسول قوم على ما انت ر اليه
قدس سره ان ذلك انه اذا علم آدم اللغات بالوحي لعدم
الوحي على اللغات لا الارسال فيكون هناك وحي ثم تعليم
اللغات للقوم ثم الارسال اليهم فقوله اذ لا يتصور تعليمه اياهم
الا بالارسال اليهم ممنوع بل يكفي التعليم بالوحي ثم بعد معرفتها
ارسل اليهم كما هو مقتضى الآية لانه فيما ذكرت ايضا كان
التعليم لآدم لا للقوم فان المراد بتعليم القوم تعليمهم بلا
واسطة تعليم افرادنا نقول في نفي ان يكون لا يتصور تعليمهم
لانه يتوقف على الارسال فيلزم الدور ورده المص بانه قوله
خلاف المعتاد اقول تعليمها لآدم لو كان بالتوقيف على
ما اعترف به المص وانه يتحقق في الوحي وخلق العلم الضروري
وخلق الاصوات الدالة على ما مر فاذا رد الاحتمال نفي الحق
القسم الاول اي الوحي وقد علم من تقريره انه لا يستقل بالتعليم
للاحتياج الى معرفة الوضع واللفظ والمعنى ويمكن ان يكون
خلق الضروري بالمعاني وذلك في غير النبي خلاف المعتاد العلم
دون النبي والظاهر من كلام المحشي انه لم يخص ذلك
بالرسول ولهذا اراد بانه غير المعتاد فما ملك متشبث به او موضوع قوله
ابتدائي ليس بشيء وانت تعلم ان ما هذا قوله ولم
لا دخل له كثيرا في اثبات المط قوله وانه لا احراج بالولاده

لوجب

العقلية

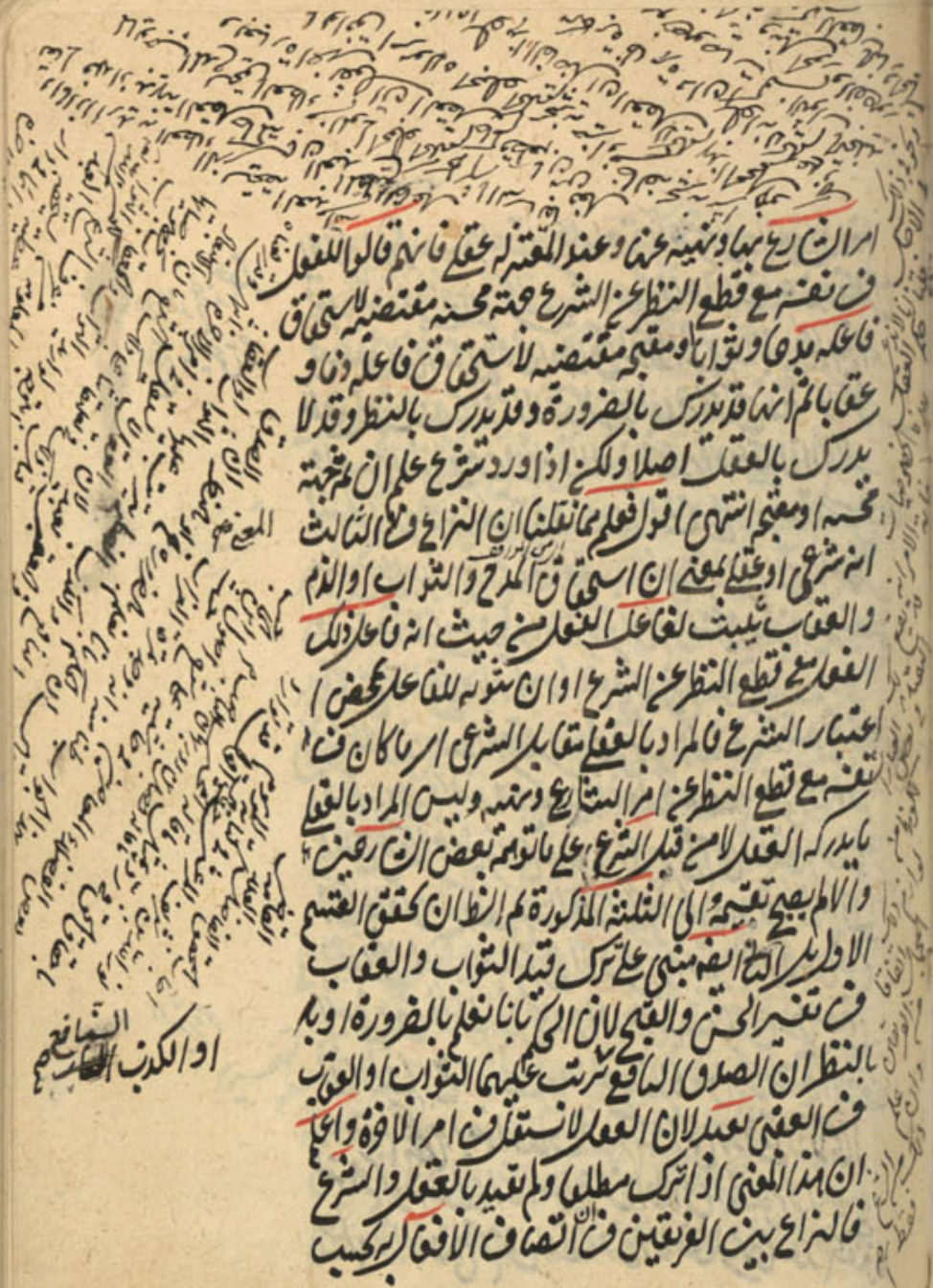
لوجب وحمله سوق الكلام يقتضي ان المقدمة الثانية عقلية
والاولى نقلية ويقرأ ان بالكسر والواو للحال في شرح التنقيح
والاظهر انه بالفتح عطفا على ان الجميع فان كون صيغ الاستثناء
للاخراج ثبت بالنقل لا العقل والضميمة العقلية هي ان
كل ما يدخله الاستثناء يجب ان يعم المستثنى منه اقول لعله
مراده ان هذه الضميمة مما حكم به العقل على انها لازم من
المقدمة العقلية الثانية فلا يتوجه المناقشة بانها ايضا نقلية
ولو جعل الاستثناء بالمعنى المصدري لا صيغة الاستثناء
على ما حمله شارح الشرح لدلالة قوله يدخل عليه بارتكاب
الاستخدام في ضميره لم يمكن جعل المقدمة الثانية عقلية
والله اعلم قوله بل انه لا حكم نعني به ان العقل لا يحكم بان
الفعل حسن او قبيح لذاته فيما يتعلق به حكم الله تعالى من افعال
المكلفين وكذا نعني ان الحسن والقبح انما يطلق لثلثة معان
اضافية ولا يطلق على المعنى الذي يثبته المعتزلة ولا يتصف به
الفعل فقوله وان الحسن عطف على قوله انه لا حكم ويكون مقول
قول الاشاعرة على ما يقتضيه سوق الكلام ويكون المعنى المتنازع
فيه غير المعاني الثلثة وحمله على انه ابتداء كلام لتحرير محل النزاع
كما في شرح الشرح بعيد عن السوق غير مستقيم في نفسه لان
شيئا من المعاني الثلث غير قابل للنزاع اما الاول فظ واما

مبادي الاحكام

واما الثالث فلاعتبار التقييد بالشرع فيها وما كان هذا
البحث اعظم الاصول الاسلامية وبنبغي لاكثر النزاع والملان
بين الفرق فبالحري ان يفصل القول فيه ونحرر محل النزاع
فنقول قال في المواقف الحسن والقبيح يقال لمعان ثلثة الاول
صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في
ان هذا المعنى ثابت للصفات في انفسها وان مدركه
العقل ولا تعلق لها بالشرع الثاني ملايم الغرض ومنافره وقد
يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة وذلك ايضا عقلي كالحكم بالاعتبار
فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه
ومخالف لغرضهم الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل
عاجلا واجلا او الذم والعقاب كذلك مما تعلق به المدح
في العاجل والثواب في الاجل يسمى حسنا وما تعلق به
الذم في العاجل والعقاب في الاجل يسمى قبيحا وما لا
يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد
وان اريد ما يشمل افعال الله تعالى كبني تعلق المدح او
الذم وبترك الثواب والعقاب وهذا المعنى الثالث
هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها
سواء ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله
وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة

قبيحا

ام النزاع



ام النزاع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل
في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية للاستحقاق
فاعله مدحا وثوابا ومقبح مقتضية لاستحقاق فاعله ذما و
عقابا ثم انها قد تدرك بالضرورة وقد تدرك بالنظر وقد لا
تدرك بالعقل اصلا ولكن اذا ورد شرع علم ان لم جهة
محسنة او مقبحة انتهى اقول فعلم مما نقلنا ان النزاع في الثالث
انه شرعي او عقلي بمعنى ان استحقاق المدح والثواب او الذم
والعقاب يثبت لفاعل الفعل من حيث انه فاعل ذلك
الفعل مع قطع النظر عن الشرع او ان متعلقه للثناء على محض
اعتبار الشرع فالمراد بالعقلي مقابل الشرعي اي ما كان في
نفسه مع قطع النظر عن امر الشارع ونهيه وليس المراد بالعقلي
ما يدركه العقل لامن قبل الشرع على ما توهمه بعض الناظرين
والام يصح تقسيمه الى الثلثة المذكورة ثم النظار ان كحققوا القسم
الاول كما انهم ايضا مبنى على ترك قيد الثواب والعقاب
في تفسير الحسن والقبيح لان الحاكم بانا نعلم بالضرورة او بالنظر
ان الصدق النافع ترتب عليهما الثواب او العقاب
في العقبى بعد لان العقل لا يستقل في امر الاخرة واجابوا
ان هذا المعنى اذا ترك مطلقا ولم يقيد بالعقل والشرع
فالنزاع بين الفريقين في ان اتصاف الافعال بالحسن

او الكذب الشائع

الشرع او بحسب العقل على ما فيه بنا الشرع والعقل واذا
قيد بالعقل بان يقال الحسن ما يستحق فاعله المدح عنده فالنزاع
فيه لمعنى ان النزاع في اطلاق لفظ الحسن والقبح على هذا
المعنى وفي اتصاف الافعال بهما لعدم تحققهما عند الاشعري
وليس النزاع في ان هذا المعنى شرعي او عقلي اذ لا مجال
لتوهم كونه شرعيا كحقق بمجرد اعتبار الشارع وكلامه قدس سره
مبني على هذا حيث قال ذهب المعتزلة الى ان الافعال
في ذواتها مع قطع النظر عن اوامر الشارع ونواهيه متصفة
بالحسن والقبح واراد بالقبح كون الفعل بحيث يستحق
فاعله الذم عند العقلاء وبالحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله
ذلك وربما فسروه بكون الفعل بحيث يستحق فاعله
المدح ثم قال فظهر ان مدار الكلام على ان للافعال عناوين
قبحا بما ذكر من المعنى والعقل يحكم بذلك او لا وكلام المواقف
مبني على ما نقلنا منبي على الاول واذا قيد بالشرع بان يقال
الحسن في فاعله المدح او الذم من قبل الشارع بمعنى
ان الشارع هو الحسن والقبح ولا يلتفت الامين
جهته لم يحكم ايضا الخلاف في انه شرعي او عقلي اذ لا مجال
لتوهم كونه عقليا انما النزاع في اطلاق الحسن والقبح
على هذا المعنى ثم في اتصاف الافعال بهما لعدم تحققهما

فاعله المدح عند العقل والقبيح ما يستحق عم

الشرع عم

عند المعتزلة بل الشرع كشف عندهم في المعنى المتحقق في
نفسه ولم يتحقق عندهم بمعنى اعتباره الشارع وكان بمجرد حصوله
ويدل على ما ذكرنا من النزاع في كونه شرعيا او عقليا انما هو
بعد ترك قيد الشرع والعقل في تفسير الحسن والقبح انه قال
رحمه الله في النهاية الاشاعرة قالوا الحسن والقبح قد يعني بهما
ملايم الطبع ومنافره وهما عقليان بهذا الاعتبار وقد
يعني بهما كون الشيء صفة كمال او نقص كقولنا العلم حسن والم
الجهل قبيح وهما عقليان بهذا الاعتبار ايضا وقد يعني بهما
كون الفعل متعلق المدح او الذم والنزاع فيه فقد اعترف
انه عقلي انتهى ثم لا يخفى ان الظاهر من كلام المواقف حصر معنى
الحسن والقبح في الثلثة المذكورة فيه وعبارته ههنا حرف في
الحرف الثلثة المذكورة فيه ولا يخفى ما في الكلامين من
المنافاة ووجهه ان حال المعنى الثاني والثالث ههنا الى امر
واحد هو الحسن والقبح الشرعيان اذ المراد بالحسن الشرعي على
ما فسره قدس سره الى شيء الا ان الحسن قد يطلق عند
الفريقين على ما استوى الطرفان ايضا بل المكروه وليه بسبط التفسير
الثالث وعلى ما لا يتناول الا الواجب والمندوب وليه
بسبط التفسير الثاني وبترك التفسير بصفة الكمال والنقص لما
ذكره قدس سره الى شيء من ان الكلام في المعاني التي

نحن ايضا ذكره العقل عم

يتصف بها الافعال لا الصفات فقيد التحقيق لم يذكره
هنا الا المعتبرين والمعنى الثاني والثالث هو الذي جعله
في المواقف المعنى الثالث وجعل النزاع فيه لكن لم يزل
على اطلاقه بل قيده بالشرع لانه في صدد بيان المذهب
الخاص بالاشاعرة فيخرج عنه كونه محل النزاع انه شرعي او
عقلي وكلام شيخ الشيخ ان المتنازع فيه هو المعنى الثاني او
الثالث مبني على ملاحظة ظاهر لفظ المواقف والمأمول
من التقييد بالشرع فيه لانه في صدد بيان المذهب الخاص
بالاشاعرة ويمكن توجيهه بان ليس المراد المعنيين والتقبيح
الشرعي بمعنى ان لاحقه محمدة او مقتضي للفعل في نفس بل
ان الشرع حكم بكونه وقبيحا وان كان ذلك بموافقة العقل
بخلاف كان التقييد بالشرع لخوف المتنازع فيه وما ذكره
في توجيه النزاع على ما اختاره حيث قال فان قيل
كيف يتصور النزاع في ان مأمور ان ورد الشارع
على فاعله او بالذم له يكون كسبب الشرع قلنا بمعنى انا ندرك
بالعقل قبل ورود الشرع ان هذا الفعل مما يستحق فاعله
الثناء او الذم في نظر الشرع مبني على حمل الشرعي على ما ذكرنا
لان واضع الشرع لا بد ان لا يدرك بالعقل قبل ورود
الشرع حسن العبادات مثلا على ما صرح به في الشرح لان

التقييد بالشرع

نقول اراد انه قبل ورود الشرع يدرك بالعقل اجمالا ان في كل
فعل حسنا او قبحا في نظر الشرع لا انه حكم باحدهما بخصوصه او
اراد بحكم العقل قبل الشرع ان الفعل يستحق الحسن العقلي او
يتصف به لا ان العقل يحكم به بالفعل حتى يلتئم الاقسام
الثلثة المذكورة واذا عرفت ما قررناه علم ان ما ذكره
ان ذهب الى ان الاشاعرة ملت منازعات مع المعتزلة
احديهما ما ان ذهب اليه بقوله بل ان العقل لا يحكم بان الفعل
حسن او قبيح بمعنى ان لاحقه محمدة يمدح فاعله من جهة انه
فاعله الا من جهة انه فعل مأمر به ان ورد ولا حقه مفسدة
الا من جهة نهي الشارع عنه وما في نفسه فلا حقه محمدة
ولا مفسدة وثانيهما ما ان ذهب اليه بالخطر المسعود من قوله انما
نطلق بعني بحسن الاشاعرة لا نقول باطلاق الحسن والقبح
على معنى يتصف به الافعال مباينا لتلك المعاني على ما ذهب
اليه المعتزلة من ان الحسن ما يستحق فاعله المدح عند العقل
او لا يستحق الذم عنده والقبيح ما يستحق فاعله الذم عند العقل
ويلزم منه ما لا نوافق وهي ان الافعال لا تتصف بهذا
المعنى لكن هذا لا يلازم المخالفة الاولى لملازم مساوية وهما ان
المخالفة ان مع جمهور المعتزلة وثالثهما مما لم يختص بما عدا
الجبائي وهما ان الحسن والقبح امران اضافيان يختلف

باختلاف الاضافات لاذاتيان لاتختلف كما ذهب اليه
جمهور المعتزلة فالمراد بالذاتية ههنا ما يكون مقتضى ذات
الفعل او الصفة اللازمة له لا ما يتبدل وعلى مذهب الجبائي ايضا
على ما قيل في بعض الحواشي واراد بقوله وقالت المعتزلة
والكرامية والكرامية الافعال حسنة او قبيحة لذواتها انها تتصف
بهما من حيث الذات اي لا من جهة الشرع فتفاد
مذهب الجبائي ايضا فعلم مما ذكرنا ان قوله وان الحسن والقبح
عطف على قوله بيان انه لا يخلو الخ ويكون داخلا في مقالات
الا ان وجه الحصر استدراكا على المعنى الثالثة التي كانت
مع ما بعد الجبائي ولم يتعرض للثانية لانه نزاع لفظي لا
طائل تحته ومع ذلك يظهر حالها من بيان الحق في القسمين
الاخيرين كانه اذا علم ان الحسن والقبح من جهة العقل
علم انه لا مطلق لفظ الحسن والقبح على المعنى العقلي ثم انه
بقي الكلام على المسامحة المشهورة فجعل الحسن والقبح في
النفسيين الاول والثالث مفسرا بما فسر به الحسن والقبح
والامر فيه سهل هذا ما تيسر لي في توضيح هذا المقام
وتحرير هذا الكلام والله الموفق للمرام قوله لنا لو كان
الحسن والقبح ذاتيا اراد بالذاتي ههنا ما اراد به اولا
البحث وهو ما استند الى ذات الفعل او صفة لازمة

لا يقول يرد على هو لا بطلان اللازم اعني الوجوب الى الحرمة
وبالعكس سلمنا ولم لا يجوز ان يكلف وبقي الذر هو حرام وان
كان عين الفعل الذي هو واجب بحسب اصل الحقيقة
التي للفعل في نفسه لكنه يحالف له بالحقيقة المعتبرة
شرعا ونوضح ان الفعل من حيث انه متعلق بما يكلف
له حقيقة ومهية بعينها الحسن ومن حيث تعلق بما لا
يليق له مهية مغايرة للاولى وهي متصفة بالقبح وانا
لا نسلم ان بعد اعتبار الاستحقاق وعدمه في متعلقي
الفعلين نصير ان ذاتين معاريتين وحقيقتين
مختلفتين تقتضي احديهما الحسن والاخرى القبح واذا
عرفت هذا فاعلم عليه حال النسخ فهذا التحقيق يندفع
الايراد بالنسخ ولا يتم دليل المصنف عليهم ايضا وجه الفرق
بين هذا المذهب ومذهب الجبائي باعتبار ان الجبائي
اعتبر الحيثية التي للفعل في نفسه وجعلها مقتضية بالحسن
بارة والقبح اخرى ما عسار حسن راد بين عليها وهولاء
لما اعتبروا الجهة داخلة في ذاته المعتبرة شرعا في الحقيقة
لم يكن الذاتي من الجبائي مع القوم سراغا معنويا نعم نظر
الجبائي اسلم من تكلف اعتبار الجهات داخلة في مهية
الفعل وجعله حقيقتين متغايرتين هذا وقد اجيب

الفعل ص

يكنه ص

عن هذا الدليل بان في الكذب ارتكاب اقل القبيح لان
الكذب صار حسنا اقول وهذا اوهى مما مر العاجب
قال منها ما هو نظر لكن الصدق المضر وقبح الكذب
النافع لكن يرد عليه ان هذا الكذب النافع لكنه يرد عليه
واجب فيدخل في الحسن فان قيل بعد الحيثيات كان
اعتراضا بالمنع وهو انه لم يكن الحسن والقبح ذاتيا بل
اضافيا قوله فيجتمع فيه صفتا الحسن والقبح الذاتيان
وانهما متناقضان اما عينه فلصدقه واما في فلاستلزام
الكذب القبح ولزوم القبح قبح وهذا بخلاف ما
اذا كانا شرعيين او اضافيين اما الاول فلان عند
التعارض بين الحسن والقبح الشرعيين يسقطا او
ولا يحدوا لان الحقيقي باعتبار ان الشارع وضعه واما
الكذ فلاختلاف المحل اذ المعتبر في جهة محل الحسن وجهة اخر
محل القبح فتختلف المحل اعتبارا اولا اجتماع للنقيضين
اقول يمكن ان يمنع هذا الدليل ايضا بمنع ان يلزم
القبح قبحا بالذات بمعنى انه موصوف به حقيقة بل
انما يتصف بالقبح بالعرض اي باعتبار لازمه فلا يجتمع
النقيضان في محل واحد حقيقة لان الاتصاف ليس
اتصافا حقيقيا كما لس السنية بالكرسي على ما عرف موضعه

باب ح

قد صرح القوم بان الاتصاف بالعرض اتصاف مجازي منه

قوله ويلزم الخ بعينه لانه قبح للكذب وحسن لاستلزام ترك الكذب
عدا وهو حسن والمتضمن للحسن حسن اقول وكذا ان يمنع
كون المفضي الى الحسن حسنا بالذات وحقيقة بل انما يتصف بالحسن
بالعرض ويؤيده ذكرنا ما ذكره السيد الشريف ان الشر قد يدخل
القدر بالعوض وبينه المحقق بان البرد المفرط للثمار ليس شرا في
نفسه من حيث هي كيفية ما ولا بالقياس الى علته الموجبة له انما
هو شر بالقياس الى الثمار لافضائه الى اتلافها وكذا الظلم والزنا
ليس من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية
والشهوية مثلا بشر بل هما من تلك الجهة كما ان لتلك
القوتين انما يكون شرا بالقياس الى المطلوم والى
السياسة المدنية والى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط
قوته الحيوانيتين فالشر بالذات هو فعدان احد تلك الاشياء
كما له واما اطلق على اسبابه بالعوض لنا وجهتها الى ذلك فقد
منه ان المفضي الى الشر لا يلزم ان يكون شرا بالذات
بل من هذه الجهة انما يكون شرا بالعوض وكذا حال
ما يفضي الى الخير لا يكون من تلك الجهة خيرا بالذات
بل بالعوض فتامل قوله وايضا اذا لم نصدق بشر بقوله
الخ ولم يكن ذاتيا فقد جعله دليلا ثانيا على ان اللاحسن
سلبي سقطوا فاعلى استلزم لما اراد المستدل بنفي كون

الطوسي في شرحه ح

امر جهتها د

الحسن والقبح ذاتيان الواقع على ما هو وطبعه العلم
اثبت كونهما وجوديين واركب المقدمات المذكوره
لبيانه والاعتقد المعتزله كانا وجوديين فيلزمكم الزامهم
بقيام العرض بالعرض منعه غايه النهايه رد على الدليل
ووجوه منع الايراد منها انه لو تم للدل على عدم اتصاف
من الاعراض ببعض من الصفات فيلزم عدم اتصاف
الافعال بالحسن والقبح عقليا كان او شرعيا لكن يرد ان
ما ذكره بقوله وايضا وذلك لانه لو اتصف عرض ببعض
فنقول تلك الصفة زايدة على ذاته والا لزم من تعلقه
تعلقها وهي وجوديه لان نقيضها سلب تلك الصفة
اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا فلم يصدق على
المعدوم هذا السلب وانه بط بانعم واذا ثبت ان
نقيضه سلب كان هو وجودا والا ارتفع النقيضان
ثم منها نقض دليل كون الحسن وجوديا بانه جار في
جميع المفهومات العدميه كالعمى وذلك باطل ومنها انه ان
اريد بالسلب والوجودي ما كان معدوما في الخارج
وما كان موجودا فيه على ما هو المناسب للمقام فقوله
واذا ثبت ان نقيضه سلب كان هو وجودا الخ ممنوع
اذ ارتفاع النقيضين المتصادقان لا يصدق شئ

منهما

اقول ما ذكره من الايرادات يعتمد
اعتراضا على بعض ما ذكره والحق ان
ما ذكره المحقق الطوسي رحمه الله
لم يكن مبنيا على ما ذكره والظاهر
ان ذلك البعض الموجود
بعد الرجوع الى المقام
تعلقه البعض الغير
المذكور فتدبر منه

منها في الواقع ان كان النقيضان منتفيان عن القضايا ولا يصدق
على موضوع موجود ان كان من المفردات واما ارتفاعهما
بمعنى عدم صدقهما في الخارج فليس مستحيلا كيف والقضايا المتناقضة
لا شتمل لهما على النسب التي الموجودة في الخارج مرتفعة في
الخارج وكذا الاعتباريات مع نقايضها من المفردات وان
اريد بالسلب والوجودي ما كان السلب داخلا في مفهومه
وما ليس كذلك فقوله اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا
ممنوع اذ كثير من الاعتباريات التي ليس السلب داخلا في
مفهومها لا يقتضي محلا موجودا كلوازم الماهية والمعقولات
الثانية ومنها ان اريد بالذات الوجودي على ما يشعر به قوله
الا مقدرة موهومة فبطلان التالي وهو قولنا لكن الحسن وصف
ذاتي مع بداهة ادلة المسلم وان اريد ما يكون منتفي الذات و
لا يكون وصفا اضافيا فلا نسلم ان ليس للمعدوم صفة ذاتية
بهذا المعنى قوله وتحقيقه في الكلام على ما تقرر منا ان معنى قيام
العرض بالجوهر انه في حيزه تابع للجوهر لا ان له اختصاصا به
بحيث يصير نعتا له والجوهر منوطا به على ما هو رأي الفلاسفة
ليكون مثل السرج والبطوط فاني بالي كما بدر كلاهما قائم بالجسم
ايضا الى آخر ما في شرح الشيخ اقول فيه نظر لان ما ذكر من ان
الفعل قد وصف به فيلزم قيامه به ليس مبنيا على مذهب

ونقرر ايضا ان كل عرض متحيز
ولا وجه للجواهر الفردة ليكون اعراضها
قائمة بها مع عدم التحيز لكن لا نسلم ان ما ليس
في حيز الفعل قد وصف به فيلزم قيامه
به لما يصح عبارة العلامة في المكلم فليتوجه قولنا

الغلاسفة من ان القيام هو الاختصاص الناعت بلزوم بنائه
على امر من انه لمتنع صدق المشتق على الشئ مع قيام المبدأ
بغير ذلك الشئ بلزم عدم قيام المبدأ به على ما قرر في شرح
الشمع هناك واذا ثبت قيام الحق بالفعل والقيام عندهم
التلبس في الحال فيلزم قيامهما معا بالجوهر الذي هو الفاعل فتامل
قوله بلزم قد يكون شيئا كالا امتناع الخ قال قدس سره يعني ان
النفي اذا يرد على الثبوت وهو اما ثبوت الشئ في نفسه او
ثبوته لغيره فعلى تقدير وروده الخ اقول فيه تامل لان الثبوت
اعم من الوجود عند المعتزلة سواء كان في نفسه او لغيره فاسلم
ان الا امتناع نفي لثبوت الامتناع لغيره لا لثبوت الامتناع
في نفسه مستدرك وقوله فعلى تقدير وروده على الحق لا يلزم
ان يكون المنفي اذا النفي ثبوته للغير امرا وجوديا محققا
اذ على التقدير الاخر وهو وروده على الثبوت في نفسه لا يلزم
ذلك ايضا اقول والاظهر ان يقال في توجيه التخصيص بالثبوت
للغير بان ذكر الثبوت للغير لان الامتناع لا ثبوت له في
نفسه لانه يمتنع الوجود في الخارج فيكون منتفيا عندهم ليس
بثابت وكل قول ان زيدا لا مالين امتناعا على سلب
وجود الامتناع ليتقيد في المقام فيكون المعنى ان الا امتناع
السلب فيه وارد على الثبوت الذي سيصور له وهو الثبوت

للغير

للغير لا على الوجود فلا يلزم كون ما ورد عليه النفي وجودا لم لا يجوز
ان مورد السلب كما كان سوبا وامرا منتفيا الى الوجود وا
لعدم كالمعلوم فقد يكون عدما كالاعمى مثلا فلو تعرض لذلك
قال واذا حاز كونه ثبوتا او منتفيا او عدما فعلى التقديرات لا
يلزم من كون النفي سلبا وجود المنفي الخ نكان اذخل في معقودة
كالا يخفى ثم اقول هذا الجواب منع الاستدلال ليس مجردا الان ا
المستدل لم يستدل بكون اللاحسن سلبا على وجود المنفي بناء على
ان مورد السلب لابد ان يكون وجودا حتى يرد انه دورا
اذ يتم ورود السلب على الثبوت والمنفي ايضا بل بانه اذا
ثبت ان اللاحسن سلب فلابد ان يكون الحسن وجودا
والا ارتفع فالجواب ان سلم انه لو لم يكن نقيض السلب الوجود
لزم ارتفاع النقيضين المحال فلا يلزم الدور وكان الا
ستدلال تاما عليه والا فالجواب منع هذا على ما مر مشروحا
ولعله قدس سره للتنبيه عليه ذكر بعد تقرير جواب المصنف وان
اشئت ان يوقف حقيقة الحال فاسمع لما اتلى عليك وهو
ان الوجود يطلق على معنى الموجود وما ليس في منهوم
سلب والعدمي في مقابلهما والنقيضان لابد ان يكون
احدهما وجوديا والا فلا نجد منا بالمعنى الذي الكلي الوجودي بهذا المعنى
لا يجب ان يكون موجودا لجواز كونه معدوما اعتباريا ليس

للمنعم

ارتفاع

نقابله فيهما

فيه سلب ولا يجب ذلك في المعنى الاول لجواز ان يمتنع عجب
الوجود من الى مرجح انما الممتنع ارتفاعهما في الصدق وهذا
التحقيق سيعلك في مواضع كثيرة فليكن على ذكر منك انتهى
قال رحمه الله وان استهمت ان يوقف حقيقة الحال
الى ان في جواب الهم لا يوقف حقيقة الحال فقال قوله والا
احتاج الى مرجح اقول ان لم يكن الفعل لازما مع المرجح افتقر
الى مرجح اقول هذا ممنوع على بنى الاولوية ثم لما كان الترجح
بلا مرجح بطل ضرورة وانما قلنا لم يكن الفعل لازما مع المرجح
الى قوله وان لم يستو الى مرجح فان قيل المراد ان لم يستو الى مرجح صادر من
الفاعل كان التقييد مستغنى عنه لتقرير الدليل والاختصر
في تقرير الدليل ان يقال ان وجب الصدور فلا اختيار
والا فلا صدور لما تقرر من ان الشيء ما لم يجب لم يوجد والا
فالمرجح المقتضى للاولوية وضع المعلول من تارة موجودا
وتارة معدوما فان كان وجوده لمجرد ذلك المرجح لزم ترجح
وقوعه في بعض الاوقات على وقوعه في الوقت الاول
الذي لم يتحقق معه ترجح المرجح بالنسبة اليهما وان كان
وقوعه لسبب مع شيء آخر فنقل الكلام اليه انه مع ذلك المجموع كان الفعل لازما والا صح يلزم التسلسل او ينقل الى
لم يكن ما فرضنا من المرجح جميع ما يتوقف عليه الشيء وكن

نقض جميع ما يتوقف عليه الشيء ونرد فيه انه يلزم الفعل
مع الاختيار ويتوجه عليه ان الوجوب بالارادة لا ينافي الاختيار
حقيقة ويندفع بما ذكره ان يرجح في دفع الاعتراض
الرابع وتفصيله انه لو صدر شيء بالارادة فلا يخلو ان
يكون صدور الارادة بالارادة والاكثر وايضا لكن
لا بد من انتهاء الارادة واحدة متعلقة بنفس الفعل
وليس هنا ارادة اخرى متعلقة بتلك الارادة ثم نقول
بالبداهة ان الارادة كيفية اختيارية بخصه لا يصح الى
تاثير فلا بد ان ينتهي الى امر صادر عن العبد بالايجاب
او صادر عنه ثم وما لم يتحقق هذا الامر لا يصدر الفعل وبعد
تحققه يجب الارادة فيجب صدور الفعل فيلزم وجوب
صدور الفعل عن العبد بسبب امر لا اختيار للعبد في
وجوده ثم نقول الفعل لا يخلو كون فعل يضطر الى فاعل صدوره
وكذا لا يخلو بقية فعل يضطر الى فاعل صدوره اذ يثبت بقية
ان الدليل اذا بلغ هذا التقرير صار قويا كان دفعه صعبا و
اعلم ان هذا التقرير جار في حق كل من يقول صدور الفعل عنه
بالارادة والارادة ان كانت صادرة بالارادة وهكذا
لزم التسلسل والا انتهى الى ما يصدر عنه بالايجاب
وما لم يتحقق ذلك الامر لم يتحقق الارادة فلم يتحقق الفعل

وبعد تحقق لزم الارادة فلزم صدور الفعل وننادي على هذا الجواب
ان كلف المعلول بخ العلم التام واجب والا لزم الترجح بلا
مرجح على ما ورد وهو بط ضرورة واتفاقا واما ما ذكره ان ر
في الجواب بخ انه كان تعلق ارادته قديم فلا يحتاج الى ترجح
محدث فقد رد عليه بانه ان اراد بالتعلق التعلق الذي
يترتب عليه الوجود لم يكن قديما والا لزم قدم المراد ايضا
وان اراد التعلق المعنوي فهو يحتاج الى مرجح محدث وهو
التعلق الحادث الذي يترتب الحدوث ولو قيل ان ارادته
تعلقت في الازل بوجود زيد في زمان مخصوص فعند
وجد ولا حاجة الى تعلق اخر لم يتم ايضا لاحتياج وجوده
في ذلك الزمان الى تعلق حادث للقدرة يترتب
عليه حدوثه كما مر فيما تقدم اقول وايضا لو اقتضى ذات
الفاعل مع هذا التعلق ان يحدث في زمان معين وهو
ذلك كان كافيا فيه يلزم حدوث الحادث في هذا الزمان
في الازل وايضا على هذا التقدير كان محتاجا الى حضور
ذلك الزمان فلم يكن كافيا في الاقتضاء وقد عرفت ان
لنا ان نور الدليل هكذا اجمع ما توقف عليه الفعل ان
تحقق فاما ان يلزم الفعل فيلزم الاضطرار والا لزم ا
يترجح بلا مرجح او خلاف الفرض وعند هذا يلزم ورود

الاشكال

الازل

الاشكال في ثلثة مقامات الاول انه يلزم كون الحسن و
القبح في افعال العباد وفي افعاله تعالى بين عقليا للثاني
يلزم ان لا يكون الواجب تعالى مختارا في افعاله بل كان
اضطراريا مستندا بالايجاب على ما قال بعضهم وهو مما
في خلافه وكان مخالفا للاكثر جمهور المتكلمين الثالث انه
يلزم منه كون العبد مضطرا في افعاله فاشكل امر الثواب
والعقاب على المعتزلة كما كان اشكل على الاشاعرة حيث
اسندوا افعال العباد اليه تعالى والاشكال الاخير قد انفصل
عنه الاشاعرة بان الحسن والقبح لما كان شرعيا عندهم فلا
يبقى ايصال الثواب الى زيد والعقاب الى عمرو مع عدم
صدور ما يحسن لهما عن زيد وعمرو بل الحسن ما اعتبره عنا
والقبح ما اعتبره عنا فما فعله عنا فيه فهو حسن اما عند
المعتزلة الفاعل بالحسن والقبح العقلي فاشكل لانه يبقى عقلا
اتصاف العبد الى من لا يفعل شيئا الا اختيارا وكان
مضطرا فيه اقول في دفع الاشكال انك قد عرفت المعنى
المتنازع فيه وهو ان الحسن ما مدح فاعله والقبح ما مدم
فاعله ومن المعلوم ان المدح والذم الذي هو مقتضى الحكم
بالعلم الضروري ولهذا حكموا بان المدح اعم من الحمد واذا
صح تعلق المدح بما ليس اختياريا اصلا كالنار متلاف

دفع المحقق بالمعتزلة

حسن لبس فيه قبح

الاول

الاصل الاغلبية والاشيرية الصالحة فنقول الاولى ان يقال
المدح بمن كان فعله اختياريا مشوبا بالايجاب لكن فيه اثر على
هذا يلزم ان يصف افعال النائم والساهي بل البهائم بالحسن
والقبح العقلي ولم يقل به احد فالاولى ان يخص الكلام بما
نحن فيه ويقال انه لاستحق المدح بسبب فعل يصدر بالارادة
والاختيار وان كان فيه شائبة من الايجاب فيلزم اجتماع
المدح والذم بالفاعل المختار في الجملة واما الاشكال الثالث فيمكن
دفعه بمثل هذا وهو ان الاختيار في الجملة لا ينافي نحو ايصال النواب
والعقاب منه تعالى الى العباد اقول ويمكن دفعه على مذاق الفلاسفة
ومن قال بخلقه تعالى لا يتمشى عن القول بانه تعالى مختار في فعله
لكن فيه شوب من الايجاب بانك قد عرفت ان الدليل
على كونه تعالى مختارا في فعله لكن فيه شوب
من الايجاب فاذا قال العبد لم يكن لي اختيار اصلا في الفعل
فلم تعاقبني فيه فبين له بمثل ذلك لكن الحق ان القول بتحقق شوب
من الايجاب في حقه تعالى مما لا يخبر عليه المومن بل السعد ان يقول
انه تعالى مختار وما الاشكال الثالث فاما دفعوا بالتزام جواز التخلف
عن المقتضي التام وفرقوا بين المقتضي الموجب والمختار
وجوزوا التخلف في الاول وقالوا انه يلزم في التخلف الترجح
بلا مرجح وهو جايز انما الترجح بلا مرجح ورد بلزوم الترجح بلا

مرجح في صدوره التخلف في الفاعل المختار بمثل ما عرفت فان
الفاعل المختار اذا كان مستجمعا لجميع شرايط فعله من القدرة
والارادة والغاية الى غير ذلك فاما ان يجب صدور الفعل
عنه او لا فعلى الاول امتنع التخلف وعلى الثاني فوجوده معه
تارة وعدمه اخرى فان وجوده في احد الزمانين المفروضين دون
الآخر فيه بعد ما فرض لزم ترجح احد المتساويين على الآخر وهو
في هذا الزمان على وجوده في الزمان الآخر وان كان وجوده
بسبب امر اخر لم يكن متحققا في الزمان الاول لم يكن ما فرضناه
جميع الموقوف عليه جميع الموقوف وايضا نقول الكلام انه مع
يلزم الفعل حتى يلزم القول بالوجوب او التسلسل قوله الثالث لا
نسلم اعتراض عليه من وجوه اقول لم يتم بعد الدليل على ان القدرة
والارادة لا تصدر من العبد الا بالاختيار وثانيا لا يجاب وبعد
تحققها لا يتمكن العبد من الترك والتعقل لا يكون فعلا صادرا
بشرط صادر عن الغير وعند صدوره لا يتمكن الفاعل من الترك
المقدم الاولى اجماعيه واما الثانية فمبنى على امتناع تكليف
المعلول عن العلة التامة بلا فرق بين الموجب والمختار على
ما عرفت واما الثالثة فقد ادعى الاشاعرة ضرورتها ونحن لا نرد
شيئا من الاعتراضات الاربعة ادعاء على احد من الاختيار
ولم يوجد في هذا التقرير لكن هذا التقرير انما يجري في افعال

العباد فاسبابه في حقه تعالى بالتمسك بقدم العالم المفضل على ما هو المتعارف
عندهم ولو قدر مكذا الوصدر فعل منه تعالى او من العبد بالارادة
فالارادة ليست بالارادة والا لزم التسلسل وبعدها لا يمكن ادراك
لانها وجود الموجب للعلم التام يمتنع تخلف المعلول عنه فهذا افتيار
لكنه منقوض بالايجاب على ما قيل فلا يتصف الفعل بالحسن
والقبح العقلي كان جاريا في فعله تعالى ولم يرد شيء من الايجاب
والجواب انه ره اجاب في النهاية عن هذا بانه لم لا يجوز ان لا
يمكن من الترك فقوله يلزم الاضطرار قلنا نعم فان الاضطرار
انما ينافي لو لم يكن له اختيارا اما على تقدير صدور الفعل عن الاختيار
فلا اضطرار ولا منافاة بين وجوب الفعل حال الاختيار
وامكانه قبله فان القدرة والداعي اذا اجتمعا وجب الفعل
اقول بالله فالاشارة اليه من الوجوب بالارادة لا ينافي الاختيار
بل يحققه وما ذكره الشارح من الاعتراض الرابع وجواب بما
اجيب به عنه ثم منع لزوم كون الفعل اتفاقيا بان الاتفاقي
عالم يتم مستندا الى سبب ظاهر وعدم استناد الفعل هنا الى
الفاعل غاية الامر ان رجحان احد الطرفين ليس لامر راجع
على قدرة الفاعل واختياره اقول الذي يظهر من كلامهم في
هذا المقام انهم ارادوا بالاتفاقي ههنا ما ليس بقصد
واختيار قال قدس سره عند قول الشارح ره وهو اتفاقي اذ لا اختيار

صادر بقصد من جهته وقال في شرح الشرح الاتفاقي ليس بمختار
لانه صدر عن الفاعل من غير قصد ولا تعلق قدرة وارادة و
ان نوقش بانه لا يلزم من عدم احتياج الفعل الى المرجح كونه
اتفاقيا بهذا المعنى يجاب بان ما يصدر بالقصد والارادة
يتحقق مع المرجح الذي هو تعلق الارادة بوقوعه في هذا الوقت
فلو لم يكن وقوعه بالمرجح كان بلا قصد واختيار ثم قال
سلمنا لكن لم لا يجوز الفعل باشتماله على المصلحة الى صلة او
لراجح على الفاعل او ظنه اقول يبغي الترديد كما له انه مع
تلك المصلحة كان اما لازم الصدور او لا وعلى الاول يلزم
الاضطرار وعلى الثاني يلزم الاحتياج الى مرجح اوقفته ثم قال
سلمنا لكن لم لا يكفي الرجحان المتطلق من غير احتياج الى
رجحان مانع من النقيض فان وقوع الممكن مع جائز الخ وهو
حد الفاعل والصرف ولا يلزم الجبر ولا انتفاء القدرة
اقول هذا الايراد كما يجاب سوى الاول تنبه على ما ذكرنا ثم عنه
النقض بالمعارضة على ما مر وذكر المحقق ره في شرح
الاشارات فقال واما المعارضة فنقول هذا الدليل ثابت
في حقه تع فما هو الجواب عنه فهو جوابنا عن المكلف اقول
هذا وارد على ما ذكرنا مشروحا تم لا يخفى ان شيئا منها لا
يتوجه على الوجه الذي ذكرنا في الاتفاقي الا النقض به تع فتدبر و

قد قيل في بعض الحواشي على الوجه المرجح بان الجواب الاول
ضعيف لان وجود الاختيار بدون التاثير كعدمه اقول يرجح
هذا الكلام الى دخول المقدورة في ان لنا قدرة موثرة و
هو المتنازع فيه هي الاشاعرة والمعتزلة وهو وان كان
حقا لكنه لا يصح في مقام الاستدلال ثم قال وكذا الثاني
ضعيف لان تعلق ارادته ان سلم قدم فالمريد فيه اقول
هذا حق وقد ذكرنا مرارا وهاهنا قال والثالث ايضا ضعيف
لما قلنا في الاول اقول هذا على اصول الاشاعرة ليس ضعيفا
لانهم لما اسندوا الافعال الى الله تعالى جعلوا الفعل في الحسن
والقبيح الشرعي ما للعبد فيه اختيار وان لم يكن لاختياره
تاثيره ولو اثبت تاثير اختيار العبد كان هذا كلاما اقويم
قال وجواب الرابع ايضا ضعيف لان المراد يكون فاعل
الفعل عنده من الله تعالى ان كان خلق الاختيار منه فهذا
مما لا نزاع فيه وذلك لا ينفي وجوب الفعل عنده ولا
يلزم استحالته به وان كان تعلق اختياره بالفعل
فليس من الله تعالى اقول لختيار الله ويقول لما استحال
فلا بد ان ينتهي الى امر يجب به الفعل يصدر من الله تعالى
او من العبد بلا اختيار على انا نقول الواحد ان لم يكن بان
تعلق الارادة بشيء ليس باختياري واذا كان صدور

الفعل

الفعل بدون ذلك الامر ممكنا او بعده كان واجبا وذلك الامر
وجوده ليس باختيار العبد فلا تعين ولا تفويض من العقل
بل الحق في الجواب ما اشرنا اليه والتكلان على التوفيق ولا تذهب
عليك ان هذا الاستدلال استدلال على نفي الحسن والقبح
العقلي مطلقا سواء كان مستندا الى ذات الفعل او الصفة
اللازمة لها او الوجوه والاعتبارات وقد اشار الى ان الرابع
حيث قال فلا يكون حسنا ولا حتى عقلا اجماعا فجعل مراد
الادلة على نفي الاولين فقط غير ملائم لكنه سهل لان ما نفى الاعم
نفى الاخص فتامل قوله لانه اذا كان لوجوده واعتبارات
اندفع الاول اندفاع الاول في غاية الظهور واما الثاني ففيه
بحث لان المتصف بالحسن والقبح ان كان ذات الفعل
فلا يجوز اتصافه بهما مع اختلاف حالته واحدة وان كان المتصف
هو العقل ماخوذا مع جهة وماخوذا مع جهة اخرى حتى
يختلف المحل فنقول كذلك مثلا في الصفة اللازمة لانه ماخوذ
مع احدى حيثيته مع الاوزان فلا يكون الذات كذلك والرابع على الفاعل
بل بالصفة اللازمة واما الثالث ففيه ايضا بحث لانه
قد يمنع كونه وجوديا بان يقتضي الحسن وهو صارف
على المعدوم وكذا الرابع لان الاضطرار لا يكون
فعلا اختياريا فلا يتصف بالحسن والقبح العقليين لانهما

قسم

منه اقسام الافعال الاختيارية كما مرّ وكذا الاتفاق قوله
لامر غير الطلب حاصل في الفعل سواء كان ذلك الامر
ذات الفعل او صفة له حقيقية او اعتبارية هكذا افاد قدس سره
اقول جعل الامر مساويا للنفس الفعل نعد لفظا ومعنى اما
لفظا فلان ظاهر قوله حاصل في الفعل لا يلائمه واما معنى فلان
تعلق الطلب على ذات الفعل المطلق لا يسلم ان غيره
بل الاصواب ان يخص الغير بصفات الفعل واعتباراته
الا انه يجعل صفات الفعل متناولة لنفس الحسن والقبح
ولما مرت كليتهما الحسن والقبح من الصفات الحقيقية
للازمة ولو بحسب نفس الحسن والقبح العقلي الثابت للفعل
فكان كافيا في اثبات المطلوب وعلى هذا كان ينبغي تخصيص
الامر الزائد في قوله وما هو للمضي بالذات لا سوق على
امر زائد بالكلية نظرا الى ان الصفة اذا كانت الصفة من الصفات
الاضافية فيه كافيا كما مر فيه والا فتوقف الاضافة على المضاف
اليه الذي هو الفعل المذكور لا يمكن انكاره ولا القدح في كون
التعلق ذاتيا على ما قرر في محله اللازم لكن يقول في بطلان
اللازم كون الطلب صفة ذات اضافة تستلزم مطلوبا
فعلا ولا يعقل حقيقته الا المتعلق بمطلوب ان اريد ان وجود
الطلب في العقل يستلزم تعلقه بمطلوب معين اذا كان

ح روح كان المراد بحسن الفعل
وقبحه اتصافه بهما على وصفه
بهما وكان المراد من انه
حاصل في الفعل انه حاصل فيه
بحسب نفس الامر لا اعتبار الشرع
وجعله امرا والنهي

ح الطلب وم

ص ٣

الطلب معنى اذ لا معنى للطلب الا معنى المطلوب او ان وجود
ما يتعلق به الطلب فيه يستلزم تعلقه بمطلوب ما ولا سوق في ذلك
الاستلزام الى امر او شيء حقيقة او لازمه على ما شرحه بقوله
فلا فذلك مسلم لكن لا كلام فيه انما الكلام في انه في الوجود
الخارجي هل يتوقف على امر او لا ان اريد ان وجوده في
الخارج يستلزم تعلقه بالمطلوب لا يمكن وجوده فيه الا متعلقا بالمطلوب
وذلك ضروري يحكم به العقل فذلك ايضا مسلم لكنه لا ينافي
اعتبار وجوده في الخارج على امر او هو الصفة الحقيقية او
الاعتبارية وان اريد انه يستلزم تعلقه بالمطلوب ويكفي في ذلك
وجود ذات الطلب والمطلوب لا سوق على امر او فذلك
ممنوع بل هو اول المسئلة اقول ويمكن بعض الدليل في طلب السيد
من العبد فعل العوض ومصلحة اولزم ان يكون تعلق ذلك
الطلب بفعل ذاتا غير موقوف على المصلحة ومعلوم انه ليس
كذلك ثم لو كان الطلب عند المعتزلة حاديا لا يمتنع توقع
على الحسن والقبح الى ذلك كذا قال قدس سره اقول
توقف الطلب على الحسن والقبح عند المعتزلة ليس باعتبار
الوجود الخارجي للحسن والقبح الى ذات او وجود يضاف الى الخارج
بعد وجود فعل المكلف ووجود الفعل يكون بعد الطلب بل
باعتبار التصور والسبب في العلم مثلا تعلق طلبه ثم بفعل

الصلوة موقوف عندهم على ان يكون الصلوة في نفسها مع
بالحسن في علم الله وايضا فانها ليس حادثا فما قال قوله فالي
بالمرجوح على خلاف المعقول اراد بالي مثل الاياب والمجيء وكون
فعلا قوله لا ينفي الاختيار كما ان في وجوب الاتيان بالي
الحج للقيام داعي الحسن اليه لا ينفيه ايضا واي صلة ان لا ينفي
الغير كالوجوب الغير لا ينافي الاختيار وهذا الكلام
لما كان من جهة المعتزلة لم يتوجه عليه ان افعال الله تعالى
تعلل بالاغراض فكيف يكون امتناعه من المرجوح نقضا
النيره في الفتح هكذا قال في شرح الشرح افول وحاصله
ان هذا امتناع بالغير وهو لا ينافي الاختيار وهذا مشترك
بين المعتزلة والاشاعرة ممنوع بل الفرض في افعاله تعالى
وليس المقصد ان الامتناع في الشيء لعوض النيره حتى
يكون سالما على انه من جانب المعتزلة بل انه امتناع بغير
وهو لا ينافي الاختيار قوله وهي سلمنا ان التعذيب
عندهم لمنع العفو فلم قلت وقوع العذاب وان لم يكن من
لوازم لكن عدم الامن وقوع لازم له ضرورة جواز العقاب
لكن عدم الامن مسلم لكن ورود الاية لعدم وقوعه فكذا
يلزم منع الدليل على تقدير جواز العفو وردنا بالا لم ان
عدم الامن من وقوعه من لوازم الوجوب مطلقا بل

منع عدم التيقن بعدم وقوعه بدليل او توقف الرد على
الجواب عدم الامن ليس مسببا قبل ورود الاية بجواز
العقاب كان متحققا وبعده كان اسقاطه بها اسناد العفو
اذ الاية يدل على عدم العقاب وهو معنى العفو لم لا يكون
كذلك هذا وقد يتفق بجعل اللازم جواز العقاب منع البديل
من غير جاء الى جعله الميا لان جواز العفو لا ينافيه
ورد بانه نوح وان كانت تسلمه لكن بقي الكلام في ان الاية
يدل على نفي وقوع العذاب لا على نفي جوازه ودفع بان
معنى الاية ان ليس من شانه ولا يجوز منا التعذيب
قيل البعثة اذ مثل هذا التركيب من مظان الاستعمال
في مثل هذا المعنى كما في قوله تعالى وما كنا ظالمين وما كنا لا
عبثين ولو اريد الوقوع لفسد وما تعذيب ونحوه ما ذكره
صاحب الكشاف ان معناه ما صح منا صح بدعوا اليها الحكمة
ان يعذب قوما الا بعد ان بعثت اليهم رسولا وقد دل
الاية بان المعنى وما كنا معذبين حتى نبعث بعض الملة
وخصوص الرسول ليس بمراد بل ممن اطلاق الجنس على
الكل وبان المعنى حتى بعثت رسولا ما طبا هو العقل
وبان المعنى ما كنا معذبين من ترك الشرايع التي لا سبيل
اليها الا النبوت والاضاء ان كل ذلك خلاف الظاهر

اقول كونك المعتزلة بان تاويد النظر العاطع على ما يخالف
ولنا ان تاويل الايمان بما ذكرتم من الادلة العاطعة على ثبوت
الحسن والقبح العقليين في جميع الكلام في امام تلك الادلة
سبحي وقيل المراد بالعذاب المذكور في الآية العذاب الدنيوي
بدلالة السياق والواجب هو الذي سرتب عليه العذاب
الاخروي باس احدهما من الاخر ودفع بان الآية لما دلت
على انه لا يليق بكمته ورحمته انصال العذاب الاخروي بالكفر
الايمان والكفر فكذلك يليق بها ارسال الرسول فلا دلالة لها على ان
لا يوصل اليهم العذاب الا كفرهم فكذلك اولى اقول
لا كلام فيه من التكليف وانما يمكن ان يتم على الدليل انما ان
العبد بمعنى ما يستحق فاعله الذم وهو لا يستلزم العذاب اذ
المتبادر من العذاب ما يتالم به المعذب والذم قد يكون با
لقلب او باللسان على وجه لا يترتب عليه الالم قتامل قوله
مع اختلاف شرعهم وفيه اقول لم لا يجوز ان يتفق
الجميع على ذلك لانه مقتضى للمصلحة العامة وكونه متضمنا لها
امر ضروري يكلم به الجميع فتامل قوله فدل على انه ذاتي اقول
فيه بحث اذ لا نسلم جعل الذاتي معاملا للشرعي والا لكان
ذكر الوقف والعادة وغيرهما مستدركا فالدليل بل يكفي
التعرض للشرع بل لابد ان يكون ان الذاتي بمعنى ما يكون معتبرا

الذات وح نقول تعلق العلم بالحسن من غير النظر الى الغير مطلقا
واستفاد منه انما يدل على ان الغير ليس واسطة في الا
ثبات ولا يدل على انتفى الواسطة في الثبوت وهو معنى الذاتي
فان نفي الكلام على ان العلم اليقيني بدون السبب لا يحصل
الا من العلم بالسبب فلو كان سوء للعقل سبب الغير كان
واسطة في الاثبات فيرد عليه ان ذلك فيما لا يكون ضرورة والكلام
ههنا ضروري على ما اعترف به والاولى ان يقول
الدليل يوجد احضر بوك غير الشرع حتى يكون السد الا على
سبب الحسن والقبح العقليين اجمالا قوله بل باحد ما ذكرناه
ويوضحه ان الحكم بحسن الصدق من الكل سابق على تعلق
المصلحة العامة كالحكم بحسن العدل وفيه النظر على ما قاله الفلاسفة
في الفرق بين المشهورات والاوليات مثل قولهم العدل
حسن وقول المقابل الواحد نصف الاثنين انه اذا اجود
النظر في جميع الامور التي ورد من المصلحة والمفسدة والوقف
والعادة حكم العقل بالقضية الثانية دون الاولى قوله او
لمنع الضرورة غير الاسلوب منها على ان هذا التوجيه
لم يقل احد في توجيه المتن بد من خصائصه وقوله بل
باحد ما ذكر من النفي ان الثلث يدل على ان شيا
من التفسيرات الثلث ليس محل النزاع وما ذكرته

قد عرفت ص

الغرض

او القبح ص

في بدل

مهنام

الوازي

في شرح الشمسية من ان الاحد معين وهو الاول لكنه ابهم لكونه
كافيا في المقصود اعني عدم ثبوت المتنازع الذي هو احد
الاخرين بالتعيين ولا دلالة في هذا على انه ما معنى احد
لا يثبت المتنازع فيه حتى يفهم منه ان محل النزاع غير الصفات
الثلث لا يخفى ما فيه من التكلف اقول لكنه يمكن تاييده بانه لا
يمكن التزام ضروره الاكل بالحسن والقبح بالمعنى الاخرين
مع قطع النظر عن الشرع على ما لا يخفى فيلزم لا بد من حمل احد
ما ذكر على خصوص الاول اللهم الا ان يقال يجوز
ايضا فيهما على سبيل البدل والاستظهار اقول وفيه نظر
لان المعنى الاول عبارة عن المصلحة والمفسدة وقد اخذ
في الدليل انه يعلم الحسن بالفعل من غير النظر الى المصلحة والمفسدة
فكيف يقال هم انه يعلم بالضروره الحسن والقبح من غير النظر
الى المصلحة والمفسدة لكنه يعني المصلحة والمفسدة وفي النهاية
انا نعلم ان في الصدق النافع مستحق للمدح وفي الكذب الضار مستحق للذم ثم اعلم ان السيد الصدق با
لنافع مع انه قد مر ان الصدق مطلقا حسن عندهم والكذب
مطلقا قبيح عندهم منه جهة ان العلم بحسن الصدق المطلق
وقبح الكذب النافع بطريق فلا يمكن دخول الضروره فيهما
والمراد بالايمان اسباح الطريق الحق فيرجع الى العقل

او كان متساويين الباقي مع قطع النظر عن كل معدر يصلح
اقول انظر ان هذا الدليل بهذا التقرير منه الغائبي بان ذات
الفعل بقطع صفة الحسن او القبح وليس الحسن مسندا الى ام
مغايرة عن الذات سواء كان صفة حقيقية لازمة او وجوبا
واعتبارات يدل على ذلك عموم قولهم مع قطع النظر عن كل
مقدر يصلح مرجحا لشموله الصفات اللازمة ايضا ولهذا قال
في الجواب لان لكل واحد منهما لوازم فاذا اعتبرت وجدت
مقدر مستحيل ويمكن تخصيص المقدر بالعوارض المفارقة فيكون
لمن قال باسناده الى الذات او الصفة اللازمة ولا يخفى
انه مع يمكن فرض الذات وفيها بان فرض سلبها عنها معا
فيندفع منع المساواة مع كان الذات متساوية الاضافة
سواء فما ذكر في صدر البحث وكان هذا معارضة بدليلي
المعلم على منع عدا الحياسي على ما مر فيرد عليه انه عند واه
الصدق والكذب في المصلحة والمفسدة لانا نمنع ان كل الصدق
بل اصل الصدق بالنظر الى انه متضمن للمصلحة او يمنع
كون اختيار الصدق على الكذب بالمعنى المتنازع فيه
على ما مر في الدليل الاول ويرد على جواب الكتاب ان الاستواء
بين الصدق والكذب في نفس الامر من جميع الوجوه لان
لكل واحد منهما لوازم منافية للوازم الاخر فاقلها المطابقة

والامطابقة فاذا تعذرت ويهما في جميع المقاصد والجهات
تعذر امر منحيل فيمنع اعتبار الصدق على ذلك التقدير لانه
لا يلزم من وجوب الشيء وحسنه وقوعه في نفس الامر انتهى
شيان نفس التقدير وهو امر واقع لا اسمي له فيه ووقوع
المقدر وهو التحيل ومنع الاشارة انما هو على الثاني لا
الاول وليس بمستدرك نفسه لجواز استلزام الحكم والامر
سعده الذهني لانه تبادر الى الاوهام باعتبار الصدق
مع وجود التقدير فيغلط ويظن انه توهم باعتباره عند
وجود المقدر والفرق بين الوهمي الى صدق والمظنون
او بين نفس التقدير ووقوعه غير خفي قوله ولو سلم ذلك
في الامر الاول ولو سلم ذلك ايضا كون الحسن والقبح
للفعل في ذاته في صحة ما ذكرتم من الدليل فلا يلزم ذلك
في حق الله تعالى وكلامنا فيه لان البحث في الحسن والقبح
بالاضافة الى احكام الله تعالى لعدم تواردهما في موضع تعالى
ولا يمكن القياس لانا نقطع بالفرق اجماعا كما يقال اذا
سلم ان الحسن مثلا ذاتي للفعل وما يسند الى ذاته
اسمى لا يختلف اصلا فيلزم مثله في حق تعالى ايضا لانا
نقول ما ذكرتم انما يدل على ان للصدق حسنا ذاتيا بدائه
واما انه مقتضى ذاته من حيث هي فلا وجه لجواز الاختلاف

المقدر

بالعوا

بالقياس كذا ذكره قدس سره واقول فيه بحث اما اولا فلان
قوله وكلامنا فيه لان البحث في الحسن والقبح بالاضافة
الى احكام الله تعالى المراد من الحسن والقبح بالاضافة الى
احكام الله تعالى ان كان الحسن والقبح فيما يتعلق به احكام
الله تعالى من افعال المكلفين على ما مر منه قدس سره في صدر
البحث في توجيه قول الاشاعرة بل انه لا حكم بان الفعل
حسن او قبيح في حكم الله تعالى حتى يرد الافعال التي لم يتعلق
بها احكام الله تعالى كافعال البهائم والنائم فمنوع ان
الصدق والكذب ليسا من هذا القبيل لان الكذب
حرام والصدق حسن وان الحسن والقبح في افعاله تعالى
بمعنى لا يلزم من اختيارنا صدقا على كذبنا الا يكون صدقه
حسنا وكذبنا قبيحا ولا ان يكون صدوره عنه وكذبه
قبيحا فيما بعده عن عبارته توجه انه لا يصح قوله وكلامنا فيه
بل كلامنا في الافعال مطلقا والظاهر ان مراد الشارح
انه لا يلزم من كون فعل منصفا بالحسن كون فعله تعالى
كذلك اذ قد يختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالنسبة
الى الفاعل على ما يدل عليه السطر الذي ذكره والمراد
بتمكين العبد من القبيح اقداره عليه فلا يتوهم انه يدل
على نفي الاختيار عن العبد اقول وجوابه ح انه لا قابل

يلزم منه

والقبح منه

على ان

بالفصل فاذا ثبت الحسن والقبح العقلي في حقنا وفي
افعالنا ثبت في افعاله تع وكون ما هو حسن بالنسبة الينا
حسنا بالقياس اليه تع ليس مما في هذا المقام واما
ثانيا فلان ما ذكره في جواب لا ينفي كيف موجبا لان ما ذكر
من الدليل على ما عرفت بدل على ان الحسن والقبح ذاتي
للفعل مقتضى ذاته وبناء الجواب الاول عليه فتامل قوله
لتوقف وجوب النظر على افاده النظر للعلم مطلقا اعم من
الجلي والكسبي بالتسمية وفي الايمان خاصة وقد انكر بان
لمعرفة الرسول وعلى ان معرفة الله تع واجبة وقد مر في محله الحق
وان المعرفة لا تتم الا بالنظر وقد مر ثبوت الصوفية وان قالا
تتم الواجب الا به فهو واجب وسيأتي ما فيه قوله فان
قلت ما ذكرتموه متعلق بوجوب النظر في معرفة الله
سبحانه والكلام في النظر المعرفة قلت النظر في معرفة
الرسالة من الله بوظيفة معرفته من حيث انها
بفعله او بقوله وجوب النظر في معرفة الرسالة منه
تع موقوف على وجوب النظر في معرفته فتوقف على
هذه المقدمات ايضا وذلك ان كل المعرفة المذكورة
على معرفة الرسالة منه تع وما في المقدمات على حالها فكل
واحدة منها لا تتم الا بالنظر الدقيق فنظر احد اربع

بيان

بيان وجوب النظر من القضايا العطرية القياس اقول للمعتزلة ان
يقولوا في حل المقتضى بناء على اصلهم وهو وجوب اللطف على
الله تع بيان الله تع وجب عليه ارسال المعجزة وللاشاعرة ان
يقولوا عادة الله سبحانه جارية بارسال المكلفين في لا يلزم
الا عم وبوجد ما ذكرنا انه اذا كان المعلوم لحفظ نفسه يحتاج
قول الرسول النظر في معجزته لا يكفي للمبي اتمام الرسالة عليه
ولم يجب عليه النظر ايضا لانه من فعل مكلف العاقل المتميز
حيث لم يتصور ذلك ايضا بل لا بد ان يتق وجب عليه
ثم اسماعهم او كان عادته ذلك فكذا العقول في صورة ارادته
المعجزة فتامل قوله فان الوجوب عندنا ثابت بالشرع بهذا
الكلام مشوبان بهذا الجواب ليس مشتركا ولعل وجهه ان
المعتزلة لما جعلوا العقل حاكما في الاحكام واحسنه
وقبحه بالعقل حكموا بعدم العذاب قبل العلم بوجوبه والجواب
ان احتمال الوجوب كاف لوجوب النظر دفعا لاحتمال
الضرر المحتمل ولنقوف في المحال على ان الوجوب العقلي
لو كان موقوفا على العلم بالوجوب والعلم بالوجوب موقوف
على تحقق الوجوب في الواقع لتكون مطابقا لزم الدور
كما في التشخص بعينه فان قلت هذا الجواب لا يدفع الزوم
الزام الانبياء عليهم السلام وبجميع من اثبات النبوة

العقلاء

وانما يندفع باثبات الوجوب على المكلفين لا بثبوت الوجوب
في الواقع فلما العجز عن الاثبات انما يكون اذا توجهوا الى مقد…
دليل المستدل ولم يعرضوا عنها ثم تمكن المستدل من اثبات المد…
عليهم وههنا ليس كذلك وفيه ان هذا الوهم لكان وجها ف…
ولم يحتج فيه الى منع قول الخصم لا يجب النظر ما لم يثبت الشرع
انه لا يتم لان المراد نافى مبهم وعجزهم عن الاثبات انهم لم يتمكنوا
من الاثبات عليهم بسبب اعراضهم عن النظر بل الجواب ان
المقصود من الكل دفع الدور الذي اورده المكلف وكان
على الرسول فالخصم مستدل وح فللرسول ان يمنع المقدمة ال…
لا يجب حتى انظر التي في قوة قولنا وجوب النظر موقوف
على النظر والاظهر ان يفسر افحام الانبياء باسكاتهم في مقابلة
حجة المكلفين بما ذكروه من الدور لا اسكاتهم في مقام الا…
والى اصل ان المراد الالزام في مقام المنع لا في مقام الا…
واما الالزام في مقام الاستدلال فانما يلزم على تقدير ان
يتوجه الخصم الى مقدمات المستدل ولم يتمكن المستدل من
الاتمام عليه لا على تقدير اعراضه عنه واما العجز عن الاثبات
بسبب اعراضهم عنها فلا يفوت فائدة البعثة ثم لم تفت فائدة ا…
بعثة اذا لم يسمع قول الرسول التارك بمعجزه اصلا او بدون…
فتامل قوله وليس ذلك من التوقف المستحيل لان التوقف

الذ

الذي لا يجوز تكليفه من لا يفهم الخطاب كالصبيان او يفهم لكنه لم تقل
له انه مكلف كالذي لم يصل دعوة نبي والمكلف في هذه الصورة
يفهم التكليف وان لم يصدق به وليس التصور بالتكليف شرطا
لتحققه والا لزم الدور فان قلت لعل المكلف يحفظ نفسه عن الا
طلاع على دعوة النبي صلعم واظهاره انك مكلف او اتفاق عجز
قلت يجب على الله هذا الاطلاع بناء على انه لطف على قاعدة
الاعتزال اولان عادته تعالى جارية به كما هو راى الاشاعرة قوله وان
لم يمتنع الحكم يعني نسبة الكذب اليه قبل السمع يعني يلزم ان يكون كذبه
تعالى ممتنعا لا يمكن لكن الحكم يعني نسبته اليه فيكون لزوم المحال في فعله تعالى
ولا حاجة الى جعل النسبة بمعنى المصدر المبني للمفعول او جعل النسبة
بمعنى الانتساب فيرجع الى كونه كاذبا كما في شرح الشيخ وغيره
قوله فيتوقف السمع على سد السبيل اذ نقول بعده انه لا يمكن العلم
بالسمع ايضا للزوم الدور وحاصله انه يلزم ان لا يعلم انتفاء
الكذب عنه ويلزم من ذلك ان لا يحكم بصدقه اصلا لان صدقه
تعالى لا يمكن اثباته بالسمع لان حجية السمع بل ثبوته فرع صدقه تعالى
اذ لو جاز كذبه لم يكن تصديقه للنبي باظهار المعجز فانه في قوة
قوله هذا صادق في دعواه والا لخلا صدقه واذا كان السمع موقوفا
على صدقه لم يكن اثباته وقد عرفت ان لا جزم من حيث العقل
فينسد باب اثبات النبوة لتوقفه على الجزم بصدقه ونرتفع ايضا

الشيخ في كلامه وهذا اطار ساق الشرح وعلى هذا يكون قوله فنسد
باب اثبات النبوة متعلقا بقوله ويلزم ان لا يحكم بصدقه
ويكون دليل قوله صحة السمع فرع صدقه ثم لزم عند قوله دالا على
صدقه وضمير كلامه راجعا اليه ثم ويمكن ان يكون معنى الكلام انه
لو جاز كذبه ثم لم يحكم بصدقه لسد باب اثبات النبوة والحال ان
كذلك سد باب اثبات النبوة واذا كان كذلك ارتفع الوثوق
عن كلام الرسول فلا حجة في كلامه فلا دليل سمعيا اقامه وطريق
واما الاجماع والقياس فليسا بتمامهما بكلامه واما الكتاب فلان
الوثوق بكونه كذبا ثم في ذلك قوله من العالم بخلاف ما ذكر
ما ذكره والمقصد بين لانه لا يلزم ذلك من الى اهل عدل ان فيهم من
العالم بما لا يحكم الناظر فيه قوله لانه امتناع اظهار المعجزة على يد
الكاذب الى قوله امتناعا عقليا حمل الامتناع العقلي على الامتناع
الذاتي المقابل للامكان العام فمنع امتناع الكذب على السد
ثم ومنع امتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب امتناعا ذاتيا
قوله لو امكن بالذات سد باب اثبات النبوة فلا يلزم ان
يلزم سد باب اثبات النبوة لو لم يحكم بعدم المدرك او كالوا
اقول فيه نظر لان الظاهر ان مراد المستدل من الامتناع والوجوب
الامتناع العقلي بمعنى عدم كون العقل وقوعه والجواز العقلي
بمعنى كون العقل وقوعه وصار حاصل الدليل انه على تقدير

في القبح العقلي لا يمتنع شيء عليه تعالى امتناعا عقليا بمعنى ان العقل
لم يحكم بسلب صدوره عنه اذ لا دليل على هذا الحكم الا انه سمع
فلا صدور السمع عنه واذا لم يحكم بسلب صدور القبيح عنه
يجوز العقل اظهاره المعجزة على يد الكاذب واذا جوز العقل
ذلك لم يثبت النبوة فسد باب اثبات النبوة وعلى هذا
ظهر انه لم يسع اظهار المعجزة على يد الكاذب والكذب على الله تعالى امتناعا
عقليا بمعنى ان العقل لم يحكم بسلب صدوره عنه وهو معنى
الجواب الاخر وهو انا لم ان امتناع القبيح العقلي يستلزم امتناع
الامتناع العقلي بالمعنى المذكور اذكر ان يسمع المدرك او
وعلى ما حمله الامتناع العقلي هاهنا الى المدرك العقل قوله فلا
يمتنع عليه شيء فيصح قوله لكن ان يمتنع المدرك او وعلى ما
جهنا لا محاجة اليه كما لا يخفى فتجب الحكم بجواز ما لم الظاهر
ورود الاعتراض هذا وقد يجعل المدرك الاخر ان القبيح
يعني ما لم المصلحة منتف عنه تعالى ومن المعلوم ان
الكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب ما لم المصلحة وقد
كمل انه تعالى قطعا انه ينقض كل نزهته اقول فيه نظرا
باوفى الاول فلان العلم بان خلاف المصلحة لا يصدر عنه تعالى
انما ثبت بانه قبيح عقلا ستحق فاعله الذم وهو تعالى منزه عنه
فيلزم القول بان القبح العقلي بالمعنى المتنازع فيه واما الثاني

يد الكاذب ج

عليه

فلانه مرجح في الموافق بان النقص في الافعال يرجع الى الامر
العقلي وممكن الجواب بمنع الاول بان العلم بانه نقص لا يحصل
المصلي ربما يحصل بالاجماع على ذلك ومنع الثاني بانا لم نحصل النقص
صفة لصدور اللفظ عنه حتى يرجع الى الفعل بل بالكلام النفسي
الذي منع قبل الصفة عند الاشاعرة والاجماع منعقد على امتناع
اتصافه بصفة النقص وفيه بحث اذ في اظهار المعجزة على يد
الكاذب لم يكن كلام لفظي ولا نفسي بل يصدر منه فعل يدل
على ان هذا الكاذب نبي فالنقص لو كان ربما يكون راجعا
الى فعل الاظهار لا الى الصفة التي هي كلام نفسي فتامل
وقد جعل في المواقف المدرك العادة اذ بنى بالعادة ان
الله تعالى لم يظهر المعجز على يد الكاذب اقول وكلمة في اظهر
المعجز اولا على يد النبي الاول اذ لم تحقق العادة بعد والله
الآن يوحي العلم حصل بخلق العلم الضروري او الالهام
بانه نبي حق او ان دلالة معجزته على دعواه حق لكن قدم من
ان هذا مستبعد لغير النبي وخلاف العادة قوله وفي الكشاف
انه لو اريد بصنع السلب التحريم الشرعي وهو المنع عنه من
قبل الله تعالى يعني لو اريد بصنع السلب ما يرتب عندنا على
التحريم الشرعي من الذم والعقاب وهو المتنازع فيه لم يصح
عدم قبحه وان اريد بالقبح يعني لو فلا يضر بالانه اثبات

نجعل

وفيه هذا لم يثبت
بعثة احد من الانبياء

غير المتنازع فيه وهذا التوجيه وان كان خلاف الظاهر لكن لا بد من
حمل الكلام عليه ليوافق السابق وسياتي الموافق فتامل قوله او
كان الكاذبة عينا فان قلت الوجوب العقلي بمعنى ان يكون
الفعل في داته بحيث يستحق فاعله المدح والثواب و
تاركه الذم والعقاب فلا يكون مستفادا من الشرع والاباحي
من استوى بمعنى كشف الوجوب لا انشاءه كما مر فيما سبق
فان حمل قوله او كان الاباحي على الكشف لم يكن لمعنى ودفع
لان فايدة الكشف انكشاف حال الواقع وقد جعل دم
ان حمل على الاستاذ لم يوافق القاعدة قلت المراد
انه لا فايدة فيه يصلح ان يكون مقصودا بالذات اذ مجرد
الكشف عن حال الواقع ليس فايدة مقصودة بل لا بد ان
يكون في ذلك الكشف مرجع الى الاحكام والافعال
الحسنة وتنصرهم عن الافعال القبيحة والى صدر ان المقصود
منه العمل فنقول انه لا فايدة للاحكام الى احوال افعال واجاب
قدس سره عن السوال المذكور ان النظر من مذهب المعتزلة
ان الوجوب واخواته صفات للافعال في ذواتها لا من
الشرع بل هو كاشف عنها كما مر ويمكن ان يحمل على ان
للافعال صفات في ذاتها تقتضي الاكتساب والتحريم
من الله سبحانه والعقل قد يطلع على ذلك بالفرض او

بالنظر قبل الشرع فلست الوجوب عقلا بهذا المعنى فلا
نظر الى هذين الوجهين فاورد بذلك الوجهين و
سبب هذا التوجيه الى انهم لما جعلوا الاداء
حكما مسببا الى اسباب اسندوه مع القول بالحسن والقبح
العقليين وجعلوا العقل منجيا اسندوه الى ان
اوجب التعقل العلاني او حوم على هذا امكنهم ان يقولوا
المعتزلي كثيرا منهم وفي قاعدة الحسن والقبح اقول
بما ذكرنا منه الجواب الطائفة عن ارتكاب هذا التوجيه
البعيد بعد ما عرفت ان الرجوع من التوجيهين سيان ان ضمير
لكان عسا يصلح ان يعود الى الشكر والى الاداء به قوله فلان يتوقف
ارمنه الشكر وذلك لان المراد بالشكر هو فعل العبد جميع ما
ينفع الله تعالى فيه قليلا كان او كثيرا وقوله فانه يؤدي منه ان يتوقف
المدعى منه على رفع الايجاب الكلي الذي ادعاه المعتزلي لان
السلب الكلي الذي كان مدعى الاثبات وهو على هذا اندفع
الجواب بان الخطاب الدنيا للنفس فيه تصرف الحسي بل
الادلة العقلية الجارية على ما عرف موضوعها والعبادات لما كانت
وسيلة الى الوصول الى الجنان والوصول الى الجنان كان مدلولا
به التفضل الكلي الدال على بعض العبادات كبعض
الاعمال الذي لم يكن لذته عقلية اقول وفيه بحث اذ لا يدرك كل عبادة

ان

ان يكون وقته الى الله تعالى ولا بد حين الاشتغال بها استحضار هذا
القصد وعدم الذهول عنه فلهذا السبب له خصوصا اذا علم انه مما
امره الله تعالى به وجعله وسيلة الى قربه ورضاه تعالى وقد قال تعالى ورضوان
من الله اكبر فما ذكر على ان ظاهر العبارة يدل على نفي الفايدة عن
فعل الواجبات وترك المحرمات العقلية مطلقا والجواب ان
المراد الفايدة الباعثة للعبد على الفعل والترك حتى لا يكون عبثا
عند المعتزلي انه اذا لم يكن فعل المحال معللا بالعوض كان عبثا
لا يبقى للنوع عن العبث بمجرد اشتماله على الواقع على الفايدة
يجب ان يكون الفايدة مما علمها المكلف عقلا لان العوض
ان سلم المنع واجب عقلا ومن المعلوم امتناع العلم بالفايدة
في اكثر العبادات بمجرد العقل على اقول ويمكن دفعه بان موضع الوجوب
العقلي ليس الى العقل كله بالضرورة او بالنظر بل انه مستقل
على صفة الحسن والقبح في الواقع وان لم يكن العلم به الا من
طريق الشرع وكثير منها راى صدر ان حسن العبادات متحقق
في الواقع الا ان العلم به انما يحصل بكشف الشرع عنه وبعد
الكشف يحصل المدار على ما ذكرنا وبما قررنا نظر ورود النظر
على قوله فلان امور الآخرة من الغيب الذي لا مجال للعقل
فيه لا من جهة انه لا يدرك العلم بتلك الفايدة بل يكفي تحققها
وعدمها على العقل في الواقع فلا يكون عبثا عند المعتزلي

لان يكون متعلق عند المعتزلي
ان يكون حسنا وان لم
يعلم وجها عقلا
٦٧

بل من جهة انه يجوز ان يكون شكر المنع واجبا عقلا لكن ذلك الوجوب
مما يكيف عنه الشرع عنه كان تصوره ما عسا للمكلف على العقل
فلا يلزم العبث قوله اما الاول فنصرف في ملك الغير اقول منع وكم
ليس فيه ضرر المالك لانه لا يتضرر منه والمالك مسزه عن ال
صاح اليه قال في القول الذي بعد هذا عرم التصرف في ملك
الغير عقلا ح فانها تلتبس على السمع ولو لا ورود السمع بها لما علم
ولو سلم انها عقلية فذلك فيما يلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه
ولذلك لا يمنع التنظف من ماء الغير والاستظلال بجداره و
الاصطلاء بناره والمالك فيما كان فيه مسره يجوز الغير اقول
وعلى هذا يندفع المعارضة المذكورة قوله فانه يعد استهزاء اه
لم يقل انه استهزاء لانه مندفع بان الاستهزاء انما يتحقق
بالقصد لكن ذلك مما يعد استهزاء وكان في صورة فيه
سوء الادب يجب ان يكون ممنوعا عنه وذلك كما قال
الاشاعرة ان اسماء الله توقيفية لاحتمال سوء الادب فيه
بناء على جواز ورود منع منه عنه مقصود فيه سوء الادب فتامل
قوله وهو انه لا حكم لافعال العقلاء قبل الشرع اي عند
الاشاعرة اذ لا حكم عندهم الا من الشرع كما مر وقد لا شرع فلا حكم
فلا يجوز في شيء من افعالهم سواء كانت اضطارية كالحركة
للتنفس والتبغض ونحوها او اختيارية هي بخلافها وذهب

كتبه ح
ولعله الشارح ح

٥ ولا يخفى ما في المنع الذي اورده في
الرد عليهم لان جل اهل المعتزلة يرجع
يرجع الى منع وسند فهذا منع
على السند وهذا وقع في المصد
وان الشبهة المجهولة الوجه
حيث اجزتم عدم منع لزوم المحظور
الا تراه معلوم ح والاصطلاء

الشرع

الشارح له اي ان الاضطارية جايزة قطعا كذا ذكره قدس سره اقول
وعلى هذا يسقط جواب الوفي عنه فانه يذكره ان رح في دليل المص على
ان الاضطاريات تقال كل ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون
والمنع هو الافعال الاختيارية الا ان تقال المراد بالا
ختياري ما لا يمكن التعيش بدونه خصوصه وذلك متحقق
في كل واحد من الحركة والسكون لكن لا يخفى ان الكون المطلق
الذي لا ثالث لهما مما لا يمكن التعيش بدونه فكان اضطاريا
فاحار ما في المنع فكل واحد من نوعيه من حيث حصول الجنس
في ضمنه اضطاري او الجنس منحصر فيهما ولا يمكن تحقق الجنس
الا في ضمنهما قوله ولم يقع فيما بلغه مذاهب الخطأ والاباحة فان
قيل كيف يتصور القول بالخطأ والاباحة العقليين مع فرض
العقل ان لا حكم للعقل فيما كن ولا فيه قلنا المراد ان
العقل فيه بخصوصه جهة محسنة او مقبحة كالكل النواكه مثلا ولا حكم
فيه خاص بتفصيل في فعل فحكم العقل فيها على الاجمال انها كذا
او مباحة عند العقل هذا مخلص فاقف شفي ان رح فاعود مما
يذكره ان رح او هذا الشيء اقول فيه تامل لانه اذا حكم العقل
الكلي على الاجمال في اكل الفاكهة مطلقا فعلى الحكم الخصوص
بفعل بعض كالكل فاكهة الزمان مثلا نفع الضرر

سهله الحصول الى ذلك الحكم الكلي الاجمالي الى اصل من دليلي
اللهم الا ان يين المراد الحكم التقديري والا لحكم فافيه من التعسف
ولو اريد انه لا يدرك صفة حسنة او مبيحة كخلاف القبح الكذا على
ما يظهر من تقرير ان رد على الكعبي فمنع عدم وروده على مذهب
من قال بانسيادة الحسن والقبح الى ذات الفعل دون
صفة ليس هو بمعنى التفصيل والاجمال والجواب بعد اختيار
هذا الشق ليس المراد بالصفة ما يشاوق الذات ولا استبعاد
فيه لانهم اطلقوا الصفة على الذاتيات كما يقال المثلان
مشتركان في جميع صفات النفس والمراد ان العقل
لا يدرك عليه حسن الكل الواجب مثلا والعلة فيه من حيث
انه عليه على سبيل التفصيل لخصوصه وان علم اجمالا لمقتضى
دليل الخطاب مثلا انه مشتمل على علة وسبب بخلاف القبح
الكذا والعلم لخصوصه العلة لا يحصل من العلم بثبوت الحكم
على الاجمال فالمراد بالتفصيل والاجمال في العلم بالعلم
لا بالحكم على فعل فعل على ما يفهم من ظاهر الشيخ فتامل
ولا تتوهمن من احد المقدمة والمصلي في القبح الى الخ
انه خلط المعنى المتنازع فيه وهو ما سيحق فاعلم المدح
او الذم بعنى المتنازع فيه وهو موافق المصلي وما قابله
مما ليس متنازعا فيه على ما مر لان المراد بالمصلي والمفاد

الحسن

بتهام

الحصول والاجمال

الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه لا ما مر مما هو عقلي بالاتفاق
لكن على هذا كان المباح خارجا عن الحسن والقبح وسيجيء ما
يدل على ان في المباح يتحقق الحكم بالحسن والقبح حيث تقول
وان اردت بحكم العقل بالحسن والمفوض انه مما الحكم للعقل
فيه بحسن ولا قبح فيدفعك الساقط وحيث يقول من قبل
السيد المفوض ان لا حكم فيه بخصوصه اذ لا يدرك صفة حسنة او مقبحة
ولا تناقض ذلك الحكم العام بالاباحة هذا ويمكن ان يقال
اذا اشتمل الفعل على مفسدة عقلية كان مما سيحق فاعله
الذم وعليه فقس وسر الحسن بما لا يشتمل فعله على مفسدة لا ما يشتمل مصلحة
فيلتئم قول المباح وما مر قوله وفرضنا ضدين لا ثالث لهما
اقول لا حاجة الى اعتبار التضاد الذي عاد الى منع الجمع
بل يكفي هنا منع الخلو المستفاد من فرض ان لا ثالث قال
في شرح الشيخ اذ لو وجد لهما ثالث لجاز تركهما جميعا لانتفاء
الثالث فلم يلزم التكليف بالمحال وفيه بحث لان الثالث
ايضا حرام كيف تركه فان قيل يكفي ان الثالث مما يدرك
فيه جهة حسن قلنا فكذا احد الضدين فما حمله الاحاجة الى نفي
الثالث انتهى فان قلت المراد انه لا ثالث لهما من جنسهما
وهو ما لا يقتضي العقل فيه بحسن ولا قبح اذ الكلام منه فيندفع
ما اورد عليه من البحث قلت نفي الثالث لهذا المعنى لا يفيد

ان يرد

محل الكلام

تكلف والاظهر ان يقال لا يلزم التكليف بشيء مع قرينة عدم المطلوبية للمكلف به

الامرين احدهما نفيه مطلقا وثانيهما نفي الخصوصية كونه مما لا
يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح وعلى الاحتمال الاخير لا يلزم التكليف
بالمحال والاظهر ان يقال لا بد للزوم التكليف بالمحال من احد
عدم الواسطة سواء كان امرين لا واسطة بينهما كالكل والكل
او ثلثة امور كذلك او اربعة امور وما ذكره الشارح من نفي الباء
لتعيين التمثيل بالاول لان التمثيل به اخفى واظهر لا لانه لو كفى
ثلثة لاربعة لهما كحصر المقسم وهو لزوم التكليف بالمحال والمراد
بالتكليف بالمحال التكليف العقلي او التكليف الشرعي بعد ورود
الشرع لانه موافق للعقل فتامل قوله والتعجب واضح وهو
ان تناول العبد للمستلذات التي جعلها الله تعالى لينتفع بها سادات
المملوك قطرة من بحر مالكه بل اقل فكيف يحكم العقل بقبحه ثم
وعلى هذا استدفع ما يتوهم على ما افاده من انه مثال احترازي الا
سادة بقيد استبعاد الخطاء ولا يخفى قوله وليس كل دفع
ضرر الخوف اولى من العكس فان دفع ضرر الخوف بالوقوع
اشد بتجويزه الضرر الاشد من ضرر العمل برجحان الوقوع بالوقوع
مقطوعا به عند العقل ودفع ضرر العلم انما يمنع كون صورة
الضرر الباقي مما لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح فيندرج
كحث المتناقضين فنقول اذا سلمت ان كل ضرر الباقي
مما يحكم فيه العقل بالقبح تم المعارضة لانه اذا كان الضرر

على الضرر الباقي وحاصل ما قيل عند العقل كان التصرف واجبا فليكن
واما وذلك لان الوجوب ينافي التحريم سواء كان الوجوب و
الحرمة من جنس واحد حتى فيه العقل بعينه نعم اولا على ان هذا
مما كان مشترك الورود اذ لقائل ان يمنع كون التصرف
في ملك الغير مما لا يحكم فيه العقل بحسن ولا قبح فيمنع من محل النزاع
قوله الجواب المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف جعل المعلم
ما تقدم من دليل الحرم معارضة لدليل المبيح ويمكن حكمه ايضا على
ما لا يخفى وليس غرض امام المعارضة في الواقع وعلى اعتقاده بل
انه يمكن المعارضة لدليل المبيح بدليل الحرم من قبيل منع لو قطع النظر
عما ورد نا على دليل الحرم كان معارضة على هذا الدليل مضار
حاصل الكلام ان دليل كل من الحرم والمبيح كان معارضا بالاخر
معارضا وساقطا وتبطل حكمهما معا وان قطع النظر عما
اوردنا على الدليلين فنحكم على سبيل التنزل والاستظهار
وتسليم عدم ورود ايراده عليهما فنقول قوله فالبعض مباح
والبعض محظور اقول او نقول الكل اما مباح او محظور ولا
ادري ايهما واقع لا المعارض الا دليل لبطلانهما بل لبطلان الا
دلة المذكورة وعدم دليل اخر قائم على احدهما فان قلت
اما ما بطلان حكم العقل في مطلق تلك الافعال بالتحريم
والاباحة سواء كان في البعض او في الكل قلنا قد اجبنا

سر الخطاب

عن قبيلهي بامر فليست بعللان حكم العقل في تلك الافعال
مطلقا فتامل قوله والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام
هذا مفهوم بحسب اصل اللغة ثم نقل الى الكلام الموجه نحو الغير
للافهام وهو المراد ههنا اللهم الا اذا اريد بالكلم المعنى المصدري
وحمل الكلام على المعنى الاصلي كذا ذكره قدس سره اقول ما سبان
في الشرح حيث قال الكلم كما علمت نفس خطاب الله تع
فالاياب نفس قوله افعل بلام غير الخطاب بالتوجه لا
بالكلام الموجه نحو الغير فلا حاجة الى العدل لكن كعين الخطاب
كلاما لفظيا او نفسيا تعين ان يراد المعنى المنقول اليه والاول
ان لا يترك النقل لانه خلاف الاصل بل على ارادة
الكلام الموجه منه على انه معنى مجازي له ثم الكلام يطلق على
اللفظ الدال بالوضع وعلى مدلولها القائم بالنفس على ما هو
رار الاشعري فالخطاب اما الكلام اللفظي الموجه نحو الغير
للافهام والاعتبار فيه واما الكلام النفسي الموجه نحو الغير للا
فهام واورد عليه ان النفسي لا يقصد منه الافهام ودوجه
بان المراد انه يقصد منه ايراده الافهام بظهور ان الافهام
بدون الايراد بلفظ كان اوفق والاسهل بمذهب
الغزالي ليس بحكم على الكلام لان الخطاب اللفظي ليس بحكم
عند الاشاعرة جعله بل هو دال عليه فالكتاب واقوله

دلايل

دلايل الحكم الذي هو ذلك الكلام النفسي فاندفع ما قيل ان
العلم هو العلم بالاحكام الشرعية عن الادلة والدليل الشرعي ليس
الا خطاب الله تع او ما يقوم مقامه فلو كان الحكم ايضا خطابه
كان العلم العلم بخطاب الله تع الى صلى عن خطابه وذلك
لان الدليل هو الخطاب اللفظي والحكم هو الخطاب النفسي
فلا استقاد في كون اقواله وافعاله صلى الله عليه وآله كاشفة
عن الحكم القائم بذاته سبحانه وكذا الاجماع وغيره وايضا الحكم
الماخوذ في توضيح الفقه بمعنى الاسناد وهو متعلق التصديق
على ما مر لا بمعنى المصطلح ههنا واندفع ما توهم ايضا من انه اذا
اريد بالاحكام في توضيح الفقه خطابات الله تع المتعلقة بافعال
المكلفين كان ذكر الشرعية مكررا في توضيح الفقه
قوله والرسول والسيد اما وجب طاعتهما الى آخره هذا اعتراض
مندفع بما ذكره وكذا مندفع النقض بروح الاحكام المتعلقة
بافعال الصبيان لانهم غير مكلفين بان الاحكام المذكورة
متعلقة بفعل الولي حقيقة مثلا يجب عليه اداء الحقوق من
مال الصبي فان قلت تعلق الحكم بماله او ذمته حكم شرعي
مغاير لاداء الولي على ان هذا الاستقام في صحيح سوم وصحة الآلة
وصلوته وكونها مندوبة قلنا من عرف الحكم بما ذكر لا حكم عنده
بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الولي الحق من ماله و

الصحو والفساد كون المامور به مسليعا لاثره او غير مسليع و
ذلك امر عقلي كما كون الشخص مصليا او تارك الصلوة لا
شرعي ومندوبيته صلوة كريض وليم اياه عليها لقوله عليه السلام
مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وما قيل من ان صلوته مما
هو به ولا تعاقب على تركه فكيف لا يكون مندوبا ممنوع بل
الثواب انما هو للولي عند الموف فتامل وكذا يندفع انه
غير مساول للاحكام الثابته بالاجماع والقياس بان الاجماع و
القياس مظهر لما ثبت بالخطاب لا مثبت وكذا يندفع ان ا
لخطاب قد يقع عندهم والحكم حادث لصحة قولهم حلب المراة
بعد ما لم يكن حلا لان الموصوف بالمدلوك تعلق الخطاب
لانفسه ليتناول بالاتي من احكام بل ليتناول بالاتي من الا
حكام العينة كوجوب صلوة الظهر وصوم رمضان اذ لا
يصدق عليه انه خطاب تعلق كجميع افعال المكلف حا
ما تقتضيه اضافة الجمع الموف باللام والى هنا ان دلالة
الجمع الموف باللام على العموم ودلالة الجمع المضاف اليه مما
هب اليه المحققون على سياق فان اضرب بالاول فيما
لا تعينه مالك ويكن حمل قوله بالاتي على ما يتناول بالاتي جميع
الافعال او جميع المكلفين ليتناول هذه الصورة وقد
يجاب بانه لا يراد هنا العموم وانت تعلم ان هذه الصيغ

صيغ العموم حقيقة فيه مجاز فيما زاد فيها للاشتراك فكان
خلاف الظاهر وللسيد عليه قال ان سلم لكان احسن فالمراد
بالتساول التناول بحسب ظاهر اللفظ او ظهور التساول
قال قدس سره وقد يجاب بانه متى قتل زيد بركب الجمل
وان لم يركب الا واحد امنها وليس هناك مجاز باطلاق
الجمع على الواحد بل يفهم منه ان ركوبه معلق بكل هذا الجمع
لا بكل الجمل مثلا فالمراد تعلق بجنس الفعل من جنس المكلف
لا تعلق بجميع افعال المكلفين فانه ظاهر البطلان انتهى وبناء
كلامه قدس سره على ما هو المشهور من ان الالف واللام لاستغراق
الجمع في المعرف باللام لا مجاز في اللفظ اقول فيه ما مر ان هذه
عدوها من صيغ العموم وجعلوها حقيقة فيه مجاز فيما زاد فيها
للاشتراك واستعمال الجمع لاستغراق افراده العموم الذي هو
كل واحد واحد كيف وقد صرحوا بان متى قتل قد لن قتل
سوالم فلانا وكان القاتل واحدا منهم متى قتل الجماز و
سجي في الشيع ولا ذوق سليم ومن المثال الذي ذكره في
المثال في المطلق كقولهم فلان يركب الخيل واما يركب
واحدا منها مجازا مثل قولهم سوفلان فقتلوا زيدا واما قتل واحد
منهم وقد لزم من كلام صاحب الكشاف ويمكن توجيه الكلام
بوجه اخر وهو انه يكفي لتعلق بعض الافعال بالجميع تعلقه

بعض منها كما يقال دخل فلان بلد مصر ولا يتصور الدخول
في كل البلد في زمان واحد وكذا منا لا يمكن التلبس
بجميع افراد الجهل وكذا لا يمكن تلبس الخطاب بجميع افعال
المكلفين فلا مجاز فلسامة قوله كلها من وضع الشارع اي
اقول لو صح هذا الوضع بهذا المعنى كان جميع الاحكام عند
الاشاعرة مما كان على سبيل الاقتضاء والتخيير ليس فيه
فيه لان عندهم لا وجوب ولا لزوم الا بجعل الشارع ووضعه
على ما عرفت فلغى ذكر الاقتضاء والتخيير لعدم انفصال الانواع
لا الاصناف ولو صح اضافة الخطاب اليه مع كونه قديما اصلا
له به تم بان كان بجعل وضعه لا كما اي قديما او قائما قوله
والى صح ان مرادنا من الاقتضاء والتخيير الخ يعني نصل
على سبيل الوجوب الجلد انه خطاب متعلق بالمكلف
على سبيل الاقتضاء لا بان يكون الاقتضاء صريحا موجبا
متضمنا فيه ومفهوما منه فسلمنا ان السلب غير الاقتضاء لكنه
متضمن به اقول وعلى ما قررنا لا يراد النقض بالتقصي و
منها متضمن قوله افعل كذا حتى ساب نواسخ او لا يفعل
كذا حتى لا يعارضه بهم على ما في بعض الحواشي اذ دلالة
النقض على افعل ولا تفعل غير مسلم النقض حق لا يرد
الا على سوق مضمونها واما يفهم افعل ولا تفعل من متن

قوله اعتبروا وهو حكم لا يحالف سبب الزنا لوجوب الجلد
فانه يدل على وجوب الجلد عند الزنا فلا فرق بين الظرف قوله
فتصير المعنى الخطاب المتعلق بافعال المكلفين من حيث
هم مكلفون اقول فيه بحث لانه ان اريد بالمكلفين المكلفون
بهذا الخطاب ورد عليه النقض بروح خطاب الاباحة
اذ المباح غير مكلف به على ما بين المندوب والمكروه ايضا
وان صدق عليه انه خطاب متعلق بفعل من كان
من شانه ان يكون متكلفا من حيث كان من شانه
ذلك اذ الاباحة الشرعية اي نصف بها فعل المكلف
اذ المقتضى في الاحكام الخمسة هو فعل المكلف لكنه لا يرد
النقض مثل قوله تع انكم وما تعبدون من دون الله
حصب جهنم في مقام الوعيد لانه وان صدق عليه انه
متعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف بناء على انه
وعيد لكن لا من حيث انه مكلف بهذا الخطاب بل لاستحقاق
تعالى لاجله اي قيد الحيثية لا فرد يمكن كونه مكلفا بهذا
الخطاب فان الحي طين ليسوا مكلفين بنفس هذا قوله
الخطاب لانه غير وان كانوا مكلفين بما تعلق به لكنه خطاب
اخر وان اريد المكلفون من حيث هم مكلفون في الجملة
دخل فيه الآية التي ذكرنا وهو قوله انكم وما تعبدون من

بدل مكلفين

دون الله الآمر على ما قرّرنا ويمكن ان يلتزم انه باعتبار
اشتماله على الوعيد كان حكما اذ المقصد بالذات منه هو
الوعيد لا الخبر وفيه ما مر ان الخبر لا يدل على النهي بل الامر
ان يقال انه اذ في التوقف ان الحكم المذكور لا شك فيه
خبر المكلف وبهذا قد دخل فيه الاصنام وان راجيه ان
يقول ولذلك يحم المكلف وغيره قوله ولو سلم ايران لا دور
منع حيث ان تصور المتعلق موقوف على تصور الحكم
الشرعي بوجه ما كان قبل التحديد وكان شرطا لامكانه لا
على تصوره بهذا الوجه الذي يطلب منه التوقف فلا
دليل في تحليله فان الفايدة الشرعية لا تنفك منها ذلك
اصلا فقد التوقف وان لم يغيرها ذلك بل ما يكون
حسه ولا عقليه على ما يشوبه كلام صحت قال بهذا القيد
احترازا عن خطابه بما لا يعد فايدة شرعية كالاخبار عن
المعقولات والمحسوسات ورد على طرد الحد اضرار ان يقال
بالمنفيات التي لا طريق الى معرفتها لا من الحس ولا
من العقل ورد على الحد المذكور قيد حصه بالاشياء دون
قولنا كخصص به الا يكون تلك الفايدة الا بالاطلاع
الخطاب وبهذا القيد اندفع النقض ايضا لان فايدة الا
اخبار عن المغيبات وهي موقوفة قد يطلع عليها لا من ا

خطاب الشرعي فان له مدلولا اخباريا قد يعلم اذا وقع بدون
اطلاع عليه وبهذا القيد اندفع النقض بما لا يعلم به العقل
كاحوال المعاد الجسماني لانه يعلم اذا وقع وان لم يعلم بمثله با
عقل ولو فرض ان ههنا حكما لا يستقل العقل بمعرفته
اصلا فلا يرد النقض ايضا لانه من حيث انه مضمون الخبر
وكان له خارج غير نفس الخبر يمكن ان يعقل معرفته بدون
الخبر والحاصل انه لو لم يكن من شان شخصه ذلك فلا شك
ان من شان نوعه ذلك واومى اليه ان رجع بقوله ومثله
يمكن ان يعلم وقوع متعلقه بطريق غير ذلك الخبر بقي الكلام
في ان مدلول الكلام الانشائي لا يمكن الاطلاع عليه الا با
لتلفظ بل قد يمكن ذلك بالاشارة وغيرها من العلامات
مثلا فعلوم ان ترجي وذلك مما لا يعلم الا بالتلفظ الدال عليه
موقوفا محل نظر الا ان يقال ذكر اللفظ على سبيل التمثيل
والمراد انه لا يعلم الا بالاعلام كخلاف مضمون الخبر فانه قد
يعلم لا بالاعلام والالهام ايضا ولو سلم فالمراد الفروع التي
كانت بالطرق العادية التي تحصل لاوساط الناس
ويمكن ان يقال ما يعتبر شرعا غير لفظ اصوب تعيينه بل ما يعبر
عنه بكيف ويدل عليها معتبر ما يخالف مدلول لفظ طلب
الضرب فيما لك وقد تقرر عندهم وسيجي في الشرع ان مدلول

الكلام الانشائي كان اللفظ موجدا له وح يلزم ان يكون الملفوظ
الى وقت موجدا للمعنى القديم على ما هو راى الاشاعرة والجواب
ان ذلك الازلي لم يكن مدلولا للكلام اللفظي الانشائي بعينه
بل هما متحدان ذاتا ومختلفان بنوع من الاعتبار فتامل
ويمكن حمل الخطاب في التعريف على اللفظي ويجعل العايد
الى الخطاب النفسي وهو وان كان قديما من حيث الذات
حادثا لكنه من حيث اتصافه بكونه خطابا وفايدة اي
يحصل من اللفظ المنشئ له ولو تحمل على النفسي فيجعل الخطاب
مسلم الايجاب والتعلق والفايدة مسلم الوجوب والحكم
سواء كان الايجاب والوجوب متحدين بالذات متغايرين
بالاعتبار كما يذكر ان شاء الله تعالى او متغايرين بالذات كما
هو المشهور اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلكون
الشيء باعتبار على نفسه باعتبار او وباعتبار مرتبة واحد
الاعتبارين على الاخر فهنا الايجاب من حيث الذات
هو من حيث قيامه بذات الله تعالى متعلق على سبيل التعلق بالافعال
فلا دور قوله ولا دور دفع لما يتوهم من قوله ان لا يحصل
تلك الفايدة الا بالاطلاع على ذلك الخطاب وهو ان
الاطلاع على الشيء موقوف فتلك الفايدة موقوف على موقوف
الخطاب المخصوص الذي لا يوقف خصوصيته الا بمعرفة الفايدة

تعقل

فيدور اوموقوف على موقوف الخطاب الذي هو الحكم فيكون
توقف الحكم به دورا اما جاب بان الموقوف على الاطلاع على
الخطاب المخصوص الحقيقي الحكم هو حصول الفايدة لا تصورها
والمعتبر في موقوف الخصوصية هو الحكم تصورها لا حصولها فلا
دور كذا في شرح الشيخ اقول لا يخفى ما فيه فان حصول الفايدة
لا يوقف على الاطلاع على الخطاب المخصوص بل موقوفها
موقوف على ذلك الاطلاع فلا يندفع الدور بذلك بل
الحق ان يقال في جواب ان يقال بان العلم بحصول الشيء غير
تصوره فالعلم بحصول الفايدة المخصوصة اي ذات الفايدة
وقيدها موقوف على العلم بحصول الخطاب المخصوص اي ذاته
وقيده وتصور مفهوم الخطاب المعين او الحكم موقوف على
تصور مفهوم الفايدة فلا دور وقد تقرر قدس سره الدور هكذا
ثم قرر الجواب بما قرره الشيخ ثم اورد عليه ما اورده
عليه ثم اجاب بما قررناه في توجيه جواب الشيخ وانت تعلم ان
ما اوردناه على تقرير جواب الشارح هو الوارد عليه ثم اندفع
بما قررناه في توجيه جواب الشيخ بل هو جواب اقول ولعل مراده
قدس سره اذا اورد السوال هكذا فلك ان توجه جواب
الشيخ هكذا بان تقدر لفظ العلم في نظم الكلام على ما قررنا
وليس غرضه دفع السوال عن الدور الاول بالجواب

بهذا القيد

العبد ص ٤

وانما ذلك الجواب فرجع كلام قدس سره الى ما قررنا فما قال
قال في المنتهى وانما دفع الزيادة يرد عليه قوله ونفع المأمور
ونفع وقد اشار اليه الشارح بقوله وهكذا كل ان تبين وانت
تعلم ان هذا لا يخص بالمثالين بل يرد جميع الاثار ان
الواقع في الكلام ولا يخص انه بعد الزيادة يرد ويتوجه
ان ارجع كلام الاول انه لان عالم مال الى زيادة وقد
جيب عنه بان قيد الكلية فيه مراد امن حيث كونه سببا
رعايته ولا يكون ان يرجع شارحا الامر حيث سمى الا
حكام وبان الاضافي في خطاب الشارع في معنى العهد
اي الخطاب المتعلق بفعل المكلف اقول لو كان معنى
التوقيف احد الامرين لا كما جاء الى قيد الفايدة الشرعية
ولا كما جاء الى زيادة قيد يخص به ولا الى تفسير الفايدة
الشرعية بما ذكره الشارح على ان التوقيف الثاني يجعل هذا
التوقيف ايلا الى التوقيف الاول المتقول عن الزوالي وهذه
فائدة هو بعيد الا انه كان مشتملا على قيد زايد مستغنى
عنه اللهم الا ان يقال ارادة بيان متعلق الخطاب
فتامل قوله واعلم انه لا يتم بتفسير التحصيل بما حصل كما ذكر
في شرح الشارح لفايدة في لفظ التحصيل قال قدس سره
في حاشيته الى شرحه فايدة ذكر التحصيل الدلالة على ان

تامل

تلك الفايدة انما يحصل بذلك الخطاب واذا فسرت الفايدة
بما يحصل من الشرع دون ما هو حاصل بل يدل على ما ذكرنا
تامل انتهى ولا يخفى ما فيه ولهذا امر بالتامل وقيل في بيان
فايدة الى الكل ما سبق له بسبان نسبته الى ان يرجع وهو ان
كيفية تعلق الكلف وهو سوء بها لم فالاباحة اباحة الوجوب
والوجوب سوء اقتضاء الفعل مع المنع من الترك وكذا
البواقي ولما اضاف الخطاب الى ان يرجع ولم يذكر تعلقه
بفعل المكلف نبه على اعتباره التنبيه الاولى بقوله بحصل
اقول هذا الوجه اما يكون موجها لو ذكر لفظ التحقيق في تفسير
الخطاب الذي هو الحكم لان الخطاب من حيث تعلقه با
شارع كان هو الشارع والكلام في فايدة الخطاب الذي هو
السوت فكم يلتئم وضمير كما قال اما راجع الى الاول
على ان يكون قوله وهو مبتدا مقول قوله واما راجع الى الثاني
فيكون مقول قول الشارح واراد بالحكم الشارع هذا
النحو من الادراك لا الاعم من سائر الادراكات و
الحقيقات بل يقول قد يكون مصداق العقيدة بقيد هذا
النحو من الادراك باعتبار اخر كما اذا اخبر احد عن شيء حاصل
في ذهنه بهذا النحو من الادراك فتامل قوله واما ذكر في
جميع وقد انتقض سابقا للعقاب فيه ساهي حيث

ونسبته الى فعل المكلف

جعل سبب العقاب في الزنا هو ترك الكف بل الترك الخ
سبب العقاب في الزنا هو فعل الزنا على ما صرح فيما بعد
حيث قال بمقتضى ذلك الفعل سببا للعقاب كيف وقد
قال ان الترك غير مقدور والعقاب انما يترتب على ما هو
مقدور ثم لا يخفى ان هذا النقيح انما يلائم مذهب من قال
باشتراك الامرين بين الوجوب والندب والنهي بين الحرام
والكراهة فيما يلي قوله والاجتناب هو بعض قوله الفعل ان
حمل الاجتناب على توجيه الكلام على ما فهم من خلاف المعتبر المذكور
فلا تكلف في هذا وان حمل على المعنى فالمعنى ليس
الاجتناب بعض معنى قوله الفعل فان قلت الوجوب مترتب
على الاجتناب فيكون موجبا وذلك يناقض الاتي
اجيب كما ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار اخر
او ترجع الى ترتب احد الامرين على الاخر والى صار
ان ذات الخطاب متقدم على تعلقه بحكم ما قال قدس سره
وبهذا الجواب ايضا يجاب عما قيل ان الاجتناب من مفهوم الفعل
والوجوب من مفهوم الاتعال ودخول امتناع صدق
المقولات على شيء واحد باعتبارات مختلفة محل مناقشة
وقول هذا مما صرح به الشيخ الرئيس في الشفاء وذكر
قدس سره في حاشيته المطالع المقولات مسامحة بالنظر

مثلا

ليه
الاعتبار

فلا

فلا يندرج ما يصدق عليه احدهما فيما يصدق عليه الاخر
والا لصادقت عليه المقولتان مقابل الاولى في الجواب
ان يقال ان الوجوب هو نفس الايجاب او اتصاف
الفعل به لا من حيث قيامه بالفعل بل من حيث اتصاف
الشيء بحال متعلقة وبهذا قال بعض الاصوليين معنى قولهم
الفعل واجب انه ذو وجوب لان الوجوب قائم به كبياض
شيء منه مفهوم الفعل غلط لان المراد منه ليس هو الامر
لانهم جعلوه من قسم الصفات لانه من اقسام الكلام النفسي
عندهم فالاعتراض غلط في غلط ولا يصح في رفعه الى منع
المقدم الضروري ويدفع على كلام الشارح ان ما ذكرنا انما
يرد على ان الفعل لا يتصف بصفة حقيقة قائمة واما
انه لا يتصف بصفة اختيارية وهو كون بحيث يتعلق به
الايجاب فالدليل لا يدل عليه بل هذا هو النظر الممكن في كلام
من الوجوب والواجب مصطلحان هو قائم به حقيقة فما يلي
قوله واما من يرى ان الترك نفي الفعل اقول الاظهر ان
يقال واما من يرى ان النهي قد يكون لنفي الفعل مقابلا
لقولهم الطلب قد يكون نفسيا للفعل وكلامه مشوب بان الاتفاق على
ان الطلب قد يكون للترك والخلاف في ان ذلك الترك
هل هو نفي الفعل او كف النفس عنه الذي هو فعل ايضا

ان الوجوب من مقولة الانفعال
او الكيف على ان كون الايجاب

في
الطلب

وليس كذلك قوله ليلا يتوهم انه ترك ان ربلفظ التوهم
الى ان تارك صلوة الظهر مثلا ان اول الوقت اذا اتى
بها في ثاني الوقت لم يكن تاركا للواجب الموسع حقيقة لان
مذهب الخصم ان الواجب الموسع وان كان هو ان وقته
جميع الوقت لكن يكون المجزي وقتيا بمعنى انه يجب الاسان
يؤديه في اي جزء شاء فالواجب الموسع هو القدر المشترك بين
بين الصلوة في اول الوقت وفي وقت بعده وكذا
في سائر الاجزاء وترك الكل انما يتحقق بترك جميع اجزاء
فمن ترك اول الوقت واتى بها بعده ليس تاركا للواجب
حقيقة لكن لما اطلق عند عدم الاتيان مثلا انه عدم الحيوان
بناء على ان الانسان حيوان فاذا عدم الانسان فحيوانيته
صدق انه عدم الحيوان في الكل ورد قصد الجميع بدفع ذلك
التوهم والا فلا حاجة اليه عند التحقيق فكان هذا منه
ان رة لا حاجة الى القيد المذكور بهذا وقوله على انه لو لم يؤ
لم يكن علاوة للدفع المذكور فهو دفع اعتراض
عنه بالتوهم فكانه قيل بهذا الوهم مندفع بالقيد المذكور على
انه لو لم يذكره لكان مندفعا ايضا وذلك لانه على تقدير
سلمنا اطلاق التارك للواجب الموسع على تارك الظهر
اول الوقت الاتي بها بعده لم يستلزم التوف الاان

تارك يستحق العقاب في الكل الا ان تاركه مطلقا يستحق له
فلا يراد وحمله على انه سيان تكون القيد المذكور غير محتاج اليه
اذ لا حاجة عدم ذكره بالتوف لان المعنى هو انها ضاع ترك
الفعل سببا في الكل للعقاب وهو اعم من انها ضاعته
سببا له دائما وعلى جميع التقادير ومن انها ضاعته سببا له على
بعض الوجوه فالواجب الموسع بهذا وجوب دائر فرق التوف
بدون ذلك القيد على ما حاشيته قدس سره خلاف الظاهر
الكل وفي ذكر قيد الجميع كلام سبق قوله على انه ينبغي ان يجعل العلم
ولم يعلل بان نه ان ينتج لفائدتين احدهما ان العبارة
الثانية يلزم منها كون الافهام بالقوة فتدخل في خطاب
المفهم بالفعل وثانيهما ان المعتبر فيه العلم بكونه مفهما في
الكل فما لا يفهم في كل ولم يعلم افهامه في كل لا يكون
خطابا بل ان كان مما طلب به يكون لغوا يجب النظر
على ذلك التقدير وليس المراد من صيغة يفهم مفهم الكل
او الاستقبال بل مطلق الاتصاف بالافهام ان ملاحظة
كل الكلام وما بعده وكذا لم يرد بصيغة افعل في التوف
الا خصوص المضي بل الافهام الواقع بالفعل اعم من
الماضي والحال كذا ذكره قدس سره اقول فيه ما لا يخفى لان ذلك
العلم المعتبر اما ان يكون من جانب المخاطب او من

جانب المتكلم فعلى الاول يتوجه انه لا يمكن طلب في الازل الا
ان يقال معناه انه لو كان مخاطب في الازل يعلم انه ينهى
منتوجه ح وعلى تقدير اعتبار علم المتكلم انهما وان كانا
لازمين لكنهما منهيان غير معتبر في مفهوم كون الكلام خطابا
والظاهر ان مراده قدس سره ان المتكلم علم في الازل كونه منهيا
في المآل صح ذلك ح ما من شانه ان ينهى في المآل لكن لا يقع
في الافهام فيه وصار الى ما صار انه معتبر في كون النهي
خطابا ووقوع الافهام في شانه احد الامور الثلثة
وهذا حق لكن يرد عليه انه لما اعتبر في صيغة ينهى انه يقع
الافهام حالا او مآلا على ما اشار اليه يقوم بل مطلق لا
تضاف بالافهام ان يكون كذلك الكلام وما بعده فهذا يحصل
من صيغة ينهى وليس هذا فائدة لفظ العلم وان لم يعتبر
ذلك بل احداث علم ما على وجه ما ولو بالامكان الصرف انما
لا يخرج من القوة الى الفعل اصلا مع انه خلاف وضع صيغة
يعلم فيه ان زيادة العلم لا بد انه يحصل ووقوع الافهام
وقيامه الى حد ان العلم تابع للمعلوم فاذا اعتبر في
المعلوم الوقوع فلزم من العلم ذلك لكن يلزمه المعلوم
والا فلا يلزم من العلم ذلك اصلا فافهم قوله وعلى حد العلم
طردا وكذا نقض حد الندب والكراهة عكسا وطردا

اما

اما بالندب المستفاد من كف اذا استعمل فيه فلا ورد هذا
المثال نقضا على تعريف الامر والنهي عكسا وطردا بناء على اختيار
قيد الكف في النهي وجودا وعدما واجيب بان المراد الكف
عن فعل هو ما فهم صيغة الطلب وفي مثل كف عن الكف
بقرائن الكف ان ولو باعتبار ما وح لا اشكال في الكلام
لفظي وهو ظاهر وان النفسي او معتبر باعتبار اللفظ هذا
وانت تعلم ان تقدير هذا القيد في التعريف لا يخلو عن تكلف
وعلى جميع التقادير لا يرد النقض بمثل لا تكلف لانه طلب
كف عن فعل لا طلب فعل عن كف قوله بان يقال اما ان الطلب ص
يعتبر من حيث يتعلق الخ حاصله ان المقصد بالذات
اما تحصيل ذلك الفعل الذي هو الكف من الزنا لما كان
المقصد من صلى تحصيل هذه الاركان المخصوصة او يكون
الغرض يتعلق بنفي الزنا وعدمه وانما يطلب الكف عنه
لانه تحصيل العدم في ضمنه لانه مقدور دون العدم اقول
وعلى هذا التحقيق علق دفع النقض عن تعريفي الامر و
النهي على ما ذكرنا من ان المقصد بالذات في صيغة كف عن
الزنا طلب فعل الكف وتحصيله وفي لا تزن كان المقصد
بالذات نفي الزنا وعدمه فصار حاصل التعريف ان كلام
طلب يعتبر من حيث يتعلق بفعل والنهي طلب يعتبر

من حيث تعلق بالكف وعلى هذا لا حاجة الى قيد الكف في
التعريف واذا اريد بعريف الامر والنهي اللفظيين فقل
الامر صيغة يطلب بها الفعل طلبا اوليا سواء كان الفعل
كفا او غيره والنهي صيغة تطلب بها الكف عن الفعل طلبا
اوليا اريد بالذات في المقسم بالذات في جميع الاوامر ليس
الا طلب حصول الفعل سواء كان غير كف او كفا والمقسم
بالعرض في جميع النواهي ليس سوى عدم الفعل وانما
يطلب الكف لانه مقدور وسبيل لما هو الغرض الاصلي
في اللفظ بحسب العرفين من غير حاجة الى اختيار الحملة
بل الامر ههنا ضعفي لا اضافي والنفي لا يحمل
الا بالاضافة ولما كان في الكف عن الزنا وان كان المد
لول المطابقي له هو ايجاب الكف عن الزنا وحصل بهذا
الفعل تكرر قد يستعمل في ترك الزنا كان المقصد منه الكف
عن الزنا من حيث فيه كف عن الزنا فمن كان المقصد منه
بالذات نفي الزنا وعدم حكم ان ترك ما به ايجاب للكف
وترك للزنا فكذا في المقام قوله كيف يتصور تركه
في جميع وقته سببا للعقاب اقول ههنا نظر لانه ان
اريد بالترك يعني عدم الفعل وبعثه فيه انه قد مر
ان سياق هذا التعريف على ان العدم غير مقدور فلا يكون

ليس

سببا للعقاب وان اريد بمعنى الكف ففيه انه كثيرا ترك
الواجب لا بالكف المعتد به بل اما بلا ترجيح احد الطرفين
او مع ترجيح جانب الفعل اذا لم ينته الى حد الوجوب بحيث
يترتب عليه الوقوع اذ لا شك ان لعدم عدم اشتغال الاعضاء
وعدم ارادة احد طرفي المقدور لا يترتب الفعل ولا يكفي
فيه صدور فعل الكف منه المعتد وبعلق ارادة منه
بترك الكف لانه فعل اختياري لا مجال له لانه صار سببا للنوم
والعقاب بل عند تركها على حالها لا يحصل الفعل ولا يمكن
ان في هذه الصورة يحقق العقاب فانى ان يذهب الى
ان عدم الفعل مقدور لا يمنع ان قد يصار ان بفعل وعدم
حتى يقال انه عدم واذا لا يصلح لذلك بل يمنع انه في
قد يصار ابقائه على حاله بان لا يفعل وان يقطع استمراره
بالاتيان بالفعل وعلى ما قررنا يظهر الجواب عن قول الكعبي
في نفي المباح اذ لا سوى ترك الحرام على فعل وجودي مضاد
له حتى يكون ذلك واجبا لانه مقدمة الواجب فتامل قوله
ما عاقب تاركه لو اقتصر هذا ما سبق ان يعاقب به لم
يرد النقض وكان يرجع الى تعريف المقسم فان انتهاض ترك
سببا للعقاب يرجع الى هذا قوله لان ايجاد الشيء صرف
في نفس الشيء قد ذهب بعض المتكلمين الى ان الكف

في جواب عن الكعبي

في الوعيد جايز دون الوعد وقال قدس سره في بيان كلام
ان رجحان الايعاد بالعقاب جرى اصار اسرع صادقة
قطعا فيستلزم العقاب على الترك لذلك وان كان تركه
في نحو صحة تعالى بعد كرما وفضله اقول يمكن ان يقال
الايعاد ليس خبرا بل ان ء والمقصد منه الانذار والتهديد
وعدم جواز الخلف في الوعيد ليس لانه كذب بل بخصوصه
كونه وعدا كما يجب الوفاء به فتامل اقول ههنا كلام لان
الايعاد بالعقاب في كلام ع على مذهب من قال بالعفو
مقيد بعدم العفو والا يلزم الكذب على اصدق وح لا يلزم
الكذب في الايعاد على تقدير العفو فلا نقض على هذا
التقدير واما ان الايعاد لا يتحقق في ترك جميع الواجبات فينظر جوابه عند قول ان رح والمراد بالزام شرعا
نقض ان رع به او بدليله قوله فيبطل طرده وكذا ابطال
عكسه بالواجب الذي قطع بانه غير واجب اولا كما في
على تركه ح اقول الجواب عن النقض ان المراد ما كان في
على تركه من حيث خصوصه الفعل لذاته والكوف
في الاول وعدم الكوف في الثاني من خصوصية
المتكلف على انه لو فسر المراد ما كان في العقاب على تركه
في الجملة سواء كان اي في ذلك المكلف او غيره

سقط النقض الثاني وكذا الوقتي ما يتحقق لمن كان في على
تركه فتامل قوله وقد يجاب عن النقض على هذا التدوين
طردا وعكسا بان النوض ههنا بيان الاحكام التي يجب
على المكلف العمل بها وهي التي يعلق علمه بها ضرورة
او اجتهادا على ما تبحث عليه في بيان تدوين الفقه فما
ذا ظن المجتهد غير الواجب واجبا او اعتقده كذا يكون
بالنسبة اليه واجبا وبالعكس واذا شك في ذلك
لم يتعلق به الحكم وعن النقض على التوجيهين الاولين
بان المراد بالعقاب والايعاد ذكر اماره ويجوز التخلف
عن الاماره ثم لا يخفى ان كان في التوجيه الثالث
ان كان من الاضافة يرجع الى التوجيه الثاني وان
كان من الكوف فلا يرجع ورجع العلامة الى ليلا يرجع
وانت خبير بان هذا مقتضى سوق كلام المصنف حيث
جعلها توجيهات متعددة ولا يقتضيه التوجيه المذكور
قوله نقض ان رع به او بدليله في شرح الشارة ا
لى دفع ما ذكر في المنتهى من انه ان اريد بالزام ان رع
نقضه عليه فلا يوجد في الجميع اذ لا نقض في كل واجب و
ان اريد نقض اهل الشرع فدور لانه موقوف على تحقق
الوجوب فلو توقف الوجوب عليه لدار ثم قال والرجع

العقاب ٣

على ان رح ٣

٨١

وان صح بتابع المهيات فلا يصح بما لا يتحقق الا بعد كعدم
واعترض العلام بان الموقوف عليه الوجوب هو تحقق الذم
لا صوره وبان توابع المهيات كلها مما لا يتحقق الا بعد
تحققها والجواب ان المراد ان تابع المهية قد يتأخر عنها
بالزمان كالذم لاهل الشرع بالنسبه الى الواجب ومثله
لا يصلح للتوقف لعدم اللزوم وان الوضع من توقف
الواجب ان يوقف ان ترك فعل واجب فيذم تاركه
فاذا وقف بذم اهل الشرع وهم لا يذمون ما لم يوقف
الوجوب ولا يوقف الوجوب ما لم يوقف الذم كان دورا
كما ذكره المص في توقف الوجوب بما يخلف ضده بانضمام
العوالك لو قصد مجرد التمثيل بالنسبه الى غير من يذم كان
وجها اقول فيه بحث لان الوضع من توقف الواجب
ان يوقف ان ترك فعل واجب فيفعل وجوبا لا ان
تاركه والى حمل ان اهل الشرع قد يذمون هو لا الموقوف قد
احاطوا بما هو واجب وعلموا ذلك لا من التوقف
من الادله على وجوب كل فعل فعل وبعد هذا اراد ان
يوقفوه لما ذكره بعلام يدل عليها بالقياس الينا
فاذا وقفوه بما يذم تاركه عند اهل الشرع لم يلزم دورا
اصلا لا بالنسبه الينا لان موقفهم ليست من التوقف

الوجوب بالنسبه الينا لان الوضع من
الوجوب بالنسبه الينا ان يفعل ذلك
الفعل لعنوان كونه واجبا لانا نذم
تاركه ولو كان الغرض الصحة ولكنه لم
ولزوم الدور انما يتم على ان الوضع من التوقف

نعم

ان سلم ان مراد المص ان الوضع من التوقف
والظاهر ان مراده ان الوجوب يتوقف
موقوفا على عدم توقف الوجوب على
الوجوب بهذا المعنى فتأمل
وان حمل على ان الوضع من التوقف
الوجوب على ما ذكره فلا يرد
اصلا

غير الدور الذي ذكره المص وهو مندفع بما ذكره العلام فما ذكره
ليس جوابا عن كلام العلام بل هو بيان للدور بوجه آخر قوله
فلذلك ان فلان الواجب في المخير عند المص يذم تاركه على تارك
باي وجه فرض لم يذكر المخير هنا ولم يعلم ان العبد لا ذخاله ايضا
كما ذكره غيره من اصحاب الفن او كما ذكره المص غير الواجب
المخير وهو الموسع والكفايه وفيه بحث اذ كما ان الواجب
في المخير هو احدها مبهما فكذا في الواجب الموسع كان
الواجب هو احد اجزاء الصلوات الواقعه في اجزاء الوقت
فالواجب الموسع يؤول الى المخير بالاعتبار الاول اذ الواقع
في اي جزء وقته ولعل الباحث كره على ذلك الفرق ان
المص اختار في الموسع ان الجميع وقته وفي المخير ان احدها
واجب لكن عند التحقيق كان الواجب في الموسع ايضا
احدها لكن معنى كون الجميع وقته على ما سبق انه اذا اوقع
في اي جزء من اجزاء الوقت فقد اوقع في وقته على ما
سبق انه اذا اوقع اي جزء من اجزاء الوقت فقد
اوقع في وقته فتامل اقول يرد على المص ان في
ايراد قيد في التعريف لادخال الواجب الموسع وعدم
ايراد قيد لادخال الواجب على الكفايه مثل قولك

التقاضي بوجه ما مع ان هذا معنى من القيد الاول والاول
لا يغني عنه فكم بحث لانه ان نظر الى ظاهر اطلاق العبارة
لا المتاح فهي والاقناع فهي بل الاحتياج في ادخال الواجب
على الكفاية اتم لان عنده وعند اكثر المحققين الواجب في الكل
كان واجبا على الجميع لكنه يسقط وجوبه بفعل البعض الا ان
في الواجب الموسع لم يكن الواجب واجبا في جميع الوقت
الا انه يسقط بالاتيان في بعضه منه بل الحق ان
الواجب المخير على مذهبهم ايضا اصناف الاركان الى قيد
يوجد ما مثل اصناف الواجب الموسع على ما وقفت عليه
فتامل واعلم انه قد استفاد من هذا وجه ان تارك جميع
الاذان آثم وكذا اذا ترك ما هو شعار الاسلام في بلد كترك
الاذان مثلا مع انه مندوب لا واجب والجواب انه
قد يكون الشيء مندوبا من وجه واجبا من وجه آخر كما يجوز كون
الشيء مباحا من وجه واجبا من وجه آخر على ما بين من مذهب
الكعبي ويجوز كون الشيء واجبا واحدا من جهتين كالصلوة
في الدار المغصوبة مثلا كل واحد المندوبات يجوز ان
يكون مندوبا من حيث خصوصيته ذاته وواجبا لا كونه
تركه من حيث استلزام للواجب الذي هو القدر المشترك
بين الكل وكذا نفس الاذان من حيث هو سنة لكن
سوق الواجب وهو ان شعار الاسلام واعلاء كلمتي

الشهادتين عليه واجب وبالحقيقة الواجب شيء والمندوب
شيء آخر وسيجيء لهذا زيادة تفصيل وتوضيح في بيان مذهب
الكعبي في نفي المباح وقد اجيب عنه بان الاتم والاهم منها
ليس من حيث انه تارك للمندوب بل من جهة الاستهانة
الموجبة لهذا يدل على ان ترك الاذان مثلا التهاون لا بقصد
الاباحة جايز وفيه تامل قوله قال التقاضي ان قال
القاضي صلوة الناعم والمسافر اركعتين في صلوة المسافر
كما يصدق عليه يكون داخلا في الحد وقد انها واجبة لان
وجوبها سقط بالعذر والحد وداخل من الواجب الذي
ثبت وجوبه والذي سقط وجوبه فلما اجاب الجواب
الى زيادة هذا القيد لانعكاس الحد وادخال الواجب
الكفائي والموسع اذ نقول كما جاز ان يقال الصلوة كانت
واجبة على الناعم لعموم الكتاب والسنة لكنها سقطت يجوز
جاز ان يقال صلوة الجنازة كان مندوبا تركه مطلقا
ان كان كذلك لو تركها مذنبا وان ما شرع الا فرض سقط
هذا الوجوب وارتفع بفعل البعض فاجاب الكفائي على
هذا التوجيه غير ما سبق انه المختار وسيظهر اختصاصه بوجه
قول القاضي على ما قرر لزوم منه واذا كان تاركها مطلقا
كان مذموما لاتاركها على بعض الوجوه فاندفع ما ذكر قيد بوجه

الحدود

الكتاب

١٤

عاف التوبيخ واخذ الترك على العموم لا بعض التوبيخ
بعدم شمول للواجب الكفائي اذ الحاصل ان الواجب بالقيد
الاعم الشامل لما سقط وجوبه وعالم سقط فالمدعم تاركه بركه
مطلق الا ما كان يذم تاركه بتركه مطلقا لا على بعض الوجوه
سواء سقط ذلك الذم المتعلق بجميع تروكه كالواجب الكفائي
او لم يسقط كغيره واذا كان تعلق جميع تروكه الذم فلا حاجة
الى قيد وجه بالا دخاله وتعلق الذم بجميع تروكه لا ينافي سقوطه
بعده كما ان تعلق الذم بترك صلوة النائم مخصوصه وهو تركه
حين النوم لا ينافي سقوطه بالعذر فقوله اركب الذم
معناه انه يثبت ويتم كل واحد او ان كل واحد استوجب
وستحق الذم لكنه سقط وجوب الذم بفعل البعض
للمكلف الاخر واذا اختصت بالوجوب الساقط الفعل
في جانب الحدود وجعلت صلوة النائم داخلة في الحدود
فلم لا تعد بالوجوب الساقط الذم في جانب الحد فتجعل
صلوة الجنازة انها كانت يذم باركها على جميع النقادير لكنه
سقط ذلك الذم والملخص انه كما جعلت الحدود دنيا فلا
يجوز الساقط وجوبه والمالم يسقط وجوبه فاجعل الذم الما
خوذ في الحد ان بلا لما لم يسقط ذلك الذم وما سقط بعد
وجوده وهكذا الحال في الواجب الموسع فان صلوة الظهر

مثلا

مثلا كانت واجبة في كل واحد واحد من اجزاء وقته حتى انه
كانت كسب لو ترك في بعض تلك الاجزاء كان يذم لكنه
سقط ذلك الوجوب وذلك الذم المتعلق بجميع تروكها
بفعل المكلف في بعض تلك الاجزاء وعلى هذا فقس
يظهر لك ان اكثر المقصدين من كلام الشرح يكمون حول
الكلام ولم يصلوا الى ما هو المرام والمتكلمان على التوفيق

قوله وللقائل ان يقول اذا ترك واجب فهناك ترك
مخصوص وتارك موصوف به فالمارك للواجب تارك
بذلك الترك المخصوص والذم انما يلحقه بسببه فتارك
الكفاية يذم في الحال بسبب تركه الذي هو تارك الكفاية
بذلك الترك لان ترك الكفاية ترك واحد لا تتعرف بنفسه
بل بسبب الغير وحده واذا اتى به غيره فقد لحقه الذم بذلك
الترك وان اتى به لم يلحقه فهناك ترك واحد يلحق بسببه
الذم حالا ويوم دون وجه فلم يقيد الحد بقوله بوجه لما سبادر
منه العموم الى الفتح وخرج الكفاية باذا قيد فعل قيد
واما المارك الذي هو النائم فان تركها في حال النوم
ما يوجب حال عدمه ولا يلحقه بسبب الترك الاول ذم اصلا
فعلم ان ترك الكفاية وترك النائم امران متغايران بالوجه
المذكور اعني غير المتعرف بتوصيف بزيادة قيد سابقه فقط

التوجه عدم نفاذ امره
او حال احدهما اعني

لم يرد الامر بعدها على التوقف اذ ذلك التقييد لانا سبيه فنا لكن
قوله ان كان يثبت يقطعي الدلالة وسندا او الظني متنا
فلا قطع في احديهما وقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ظني فيهما
كما ان رأيه كذا ذكره قدس سره موافقا لما في شرح الشيخ وغيره
اقول لا يخفى ان دلالة الامر في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من
القرآن على وجوب القرآن العراء في الصلوة غير قطعي اذ
استعمال صيغة الامر في غير الوجوب شايع فلا قطع فنا لكن
قوله فخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل اراد النوافل المطلقة
والا فالنوافل الموقتة داخلة في عموم كلامنا وهذا بخلاف
الخ فان وقته مقدر معين لكنه محدود او قدر لا شرفا
كالزكوة تعين له الامام شيئا فوقتها في ذلك الشهر المخصوص
من حيث انه تعين له الامام ليس اداء وان كان في
وقوعها فيه من حيث انه من اجزاء زمان اسباب الزكوة اداء
وقيل ان تعيينه في الشرع فلو كان الشهر قبل حولان
الحول كان اداء الزكوة تعجيلا يقوم مقام الاداء وليس
المراد بالاول ما يصادف النافي والاوجه ما في الخ فانه
ليس قضاء لوقوعه اداء في ما قدر له شرعا اولا واطلاق
القضاء على الخ الذي يستدرك به ما فات اداء من حيث
المشابهة مع المقتضي في الاستدراك بل المراد ما تيسر

و فيها

و الحق ان تسميته بذلك ناظر

او بكونه مضمونا يا الى آخره

غيره

ثانيا

قوله واما اذا ذكرها ما فوت من قوله عليه السلام من نام
عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها والمراد
ان القضاء موسع وقته العمر فلا يقدر بزمان الذكر لانه لا يتزايد
اختصار الوقت فيه بل المراد ان زمان الذكر وما بعده زمان
قدر له ثانيا فان قلت فالنوافل على هذا لها وقت مقدر
اولا هو وقت العمر كما ان قضاء الظهر له وقت مقدر ثانيا هو
بقية العمر قلت البقية قدرت وقاله ما لحديث المذكور اذ الحمل
على ان ذلك وما بعده وقت لها واما ان العمر وقت للنوافل
فمما يقضيه العقل لا من يقدر الشرع فان اجيب بان التقدير
بعض العمين ولو بوجه والبقية ممتازة عما عداها يندفع
بان العمر ايضا كذلك بمنزلة ما سواه فلا فرق بهذا الوجه وان
قلت لعله ذهب الى ظاهر الحديث فجعل القضاء مضيقا
وقته زمان التذكر قلت ذلك خلاف زعم المذكر كذا ذكره قدس سره
اقول يمكن المصافحة بان النوافل المطلقة اي يجعل كون وقتها
جميع العمر لا بعضها بالاجتهاد وذلك بنصب الشارع الدليل
على ذلك واقله ان ما لا يتعرض لتعيين وقته من العبادات
فوقته جميع العمر كيف وغير المجتهد لا يجوز له ان يجعل وقتها جميع
العمر ويقدر ان ربح الخ من ان سمن به او سبب عليه ليلا
وما كن فيه من قبيل انه نعم كون وقتها بين حاجته او

قات العمر على بالعقل واما ان وقتها تمام العمر لا البعض فانه
يعلم من الشرع نصا او امارة فما لك والا ظهر ان يقال
في الجواب ان المراد من التقدير بقدره وتعيينه من اول
عمر المكلف ولا اشكال حينئذ اذ يخرج النوافل ونحو قضاء رمضان
اشكال آخر لا ندفع بذلك وهو ان بعض الواجبات كانت بحسب وقتها عام
تمام العمر كالحج اقربه كان اداء كالركوع وصلوة الزلزلة عند الامامية
ماذا فرض انه اخر وصار اول زمان التكليف كوة او زلزلة والاسكل
وقوعه كذلك صار لم يصدق ان له وقتا مقدرا له شرعا وعكسه الجواب
عنه بان المقدر له اعم من ان يكون مقدرا له بالنسبة الى كل مكلف او عمره
نظيره ما علل به القضاء السور اكما سبق وجوب مطلقا سببا على ان الاشتراط
الوجوب عليه قوله فيكون معناه على اول الوجوب الاعادة حان قلت فعلى هذا
القضاء قلت هذا التعليل اخرج القضاء بالاضافة المستفاد
من اضافة الوقت الى الفعل كما في تعريف الذي ذكره الغزالي
رحمه الله في المستصفى والامام الرازي في المحصول حيث قالا
الواجب ان ادي في وقته سمي اداء وبما قلنا يظهر ان الا
عادة قسم للاداء اذ لا شك في صدق هذا السوق على الا
عادة وجعل الباء له بمعنى الاداء لجعل التوين دورا ما ويا
ذكرنا يندفع ما في شرح الشيخ ظاهر كلام المصنف من ان الما
عرفين ان الثلثة اقسام متساوية وان ما فعل ثانيا في وقت

الاداء

الاداء ليس باداء ولا قضاء ولا يطلع على ما يوافق كلام ان ج
صريحا في كلام الغزالي رحمه الله تعالى ان الاداء ما يؤدى في
وقته ربما يشعر بذلك لو لم يناقش في اطلاق الباء على الا
عادة اينبغي وفيما هو نص في ذلك قول السفناقسي في مرصاده
حيث قال وهو اي الواجب اداء ان فعل في وقته المعين
وقضاء ان فعل في غيره والا اداء ان كان مسبوقا باداء فاشتر
كما ترى اعادة نحو كلامه في منهاجه خلاف ذلك حيث قال فيه ا
لعبادة ان وقعت في وقتها المعين ولم يسبق باداء فاداء
والا فاعادة ولعل ما ذكره ابن رج حيث قال ان وقع في عبارات
بعض المتاخرين خلاف اشارة الى اشكاله واما ان حمل كلام
المصنف عليه تكلف ظاهر بظهور ان اولا في غير الاداء مقابلا
لما يناقض غير الاعادة وهو متعلق بفعل فقط فالامر فيه
هين بعد ما تحقق عند الشارح ان الاصطلاح الشرعي في
لفظ الاداء ما ذكره فما لك قوله فخرج ما فعل في وقته الا
داء سواء كان فعل اولا فكان اداء بالاتفاق او ثانيا
فكان اعادة ان فعل كخلل في الاول او عذر او فعل ما ليا
لا شيء منهما وللقصد الى ذلك التعميم لم يعد في خرج الاداء
واخرج بقوله استدراكا كخشية اعادة الصلوة المؤداة في
وقتها خارج وقتها اي بلا عذر او خلل في الاولى على ما هو

النظر من لفظ الاعادة فان تلك الصلوة لا يسمى اداء ولا قضاء
ولا اعادة اصطلاحا قوله وبالجملة لا وجوب كما النوافل
اى الموقتة فان اطلاق القضاء عليها مجازا قول اذ حال النوافل
الموسع فى الاداء على ما عرفت واجوابه فى القضاء كلى واطلاق
الباطل فى صورة السهو مسامحى قوله لان جواز الترك مجمع عليه وهو
ينفى الوجوب اقول هذا مبنى على قول من قال بوجوب فعلها حال النوم
اما من قال بانها واجبة حال النوم بان يفعله المكلف بعده فلا
اشكال اذ اللازم جواز الترك الواجب فى وقت فعله لا فى
وقت وجوبه ويصدق عليه بوصف الواجب اذ يذم تاركه من
حيث انه واجب وهو موجب فى حال النوم بالقاعه
فيما بعده لا فى حال النوم اقول لا يبعد ان يقال بهذا الخلاف
راجع الى الخلاف فى ان القضاء هل وجب بامر جديد او
بالامر الاول فمن قال بوجوبها بامر جديد لا يقول بوجوب
صلوة النائم ومن قال بانها واجبة بالاول قال بوجوبها
فان قلت اكتساب الصلوة حال النوم تكليف للغافل
وتكليف بالمحال اوليس فى قدرته حال النوم الاتيان با
لمامور به قلت الكلام فى القدرة حال النوم ليس
بمحال قوله نعم القاعه شرط النوم محال والقضاء قد وقت ان
المطلوب القاعه بعدم النوم واما انه تكليف بالامر الغافل

وان تعذر اعادة لغة واما الاعادة بصورة
الموقتة صارح وقتها وقت اخر
لعلك او لعذر اداء اعادة صلوة القضاء
فهو اداء فى القضاء ولا يسمى اعادة
اصطلاحا منه

فالجواب ان التكليف عندهم كان ازليا وقع لم يوجد المكلف
بعد وهذا ليس بمحال عندهم بل هو مذهبهم واما التكليف
السيرى فهو حين كون الفعل مطلوبا وقد وقت انه بين
زمان النوم بل بعده فتامل قوله واما حل ان الفعل
لا يتقدم فان قلت الركوة المعلق قد قدمت على وقتها فلا يصح
ان الفعل لا يتقدم على وقته قوله قلنا قد جعل ههنا ملك
النصاب الذى هو جزء سببها فى مقام السبب وجعل
وجوبه بذلك موسعا فلا عدم فان قيل اذا وقعت ركعة
من الصلوة فى وقتها وما بقيها خارج فهل هى اداء او
قضاء قلنا ما وقعت فى الوقت اداء والباقى قضاء فى
حكم الاداء شرعا كذا ذكره قدس سره والاسرار فى جعل الباقى فى
حكم الاداء ان الصلوة فعل واحد يجب فيها نيته واحدة
واما وقعت الركعة الاولى فى الوقت فحين النية لا
يفوت وقيه صحت نيته الاداء نيته واحدة اقول ويمكن
ان يقال وقت العصر التى وقع ركوعها فى وقتها والبقية
فى وقت المغرب صار سبب الحديث موسعا ذلك القدر
من وقت المغرب صار مشتركا بين تلك العصر وبينها
ولا يبعد ان يقال انه وجب عليه البقية بهذا التفصيل
وهو ان بعضها اداء وبعضها قضاء ووقته انه قد لا يعلم

فالجواب

لا يسقط عالم بفعل البعض ٣

المصلي ان ارى بعض منها وقع في وقته حتى سوى بينه الا اذا
فيه ماتك قوله ويسقط بفعل البعض اي لكن اذا ظن المكلف
انه قام بجميعه فلا ادم شرعا ولا اثم يدل عليه كلام الشارح في
تعريف القاضي للواجب حيث قال وكذا وضع الكفاية
فانه يذم تاركه اذا لم يعلم به غيره في ظنه قوله وقد صرح بذلك
في بعض الحواشي وقال في المنهاج موافق لما في النهاية
فان ظن كل طائفة من المكلفين ان غيره فعل سقط الواجب
عن الكل وان ظن انه لم يفعل وجب على الكل وان ظن
البعض ان غيرهم الى به وظن الاخرون ان الغير ما اتى به
وجب على الاخرين دون الاولين لم يبعد ذهب الى
الوجوب على الجميع من حيث هو اذ لو كان على كل واحد
كان اسقاط الخمس الباقين رفعا للمطلوب ونفي له مع
عدم الخطاب المديد وهو بعيد بخلاف الايجاب على الجميع من
حيث هو اذ لا يلزم منه الايجاب على كل واحد ويكون ا
الباقي للجميع بالذات والكل واحد بالعرض واجيب بان
سقوط الامر قبل الاداء قد يكون لعذر النسخ كالنسيان على الو
جوب كاحرام المتمتع بخصوصه بفعل البعض ولهذا لم
تنسب السقوط اليه وانما يجوز ان ينصب الشارع امارة
على سقوط الوجوب بلا شبهة وماتك قوله والاختلاف في

فان

ظرف الاسقاط قال قدس سره هذا جواب عما يتراءى من ان ا
لواجب على الاعيان لا يسقط بفعل البعض وهذا السقط
يختلفان ويدل الجواب ان الخلاف ليس في ظرف
الاسقاط بان يسقط احدهما بطريق ولا السقط الا فوجه لا
يوجب الاختلاف في الحقيقة فان القتل يرده والقتل
للقصاص يتفقان في تمام الحقيقة مع ان الاول يسقط با
لتوبة دون الثاني قال في شرح الشيخ الشارح المحقق لما بين
ان الواجب العيني على زيد يسقط بفعل عمرو لم يستقم
جعله جوابا بمثل هذا السؤال اقول يمكن ان يقال انه يستقيم
بان كان جوابا على تقدير التنزل والاسطهار كانه قيل
لو سلم ان الواجب على الاعيان لا يسقط بفعل البعض الا فو
قلا نسلم ان الاختلاف في ظرف الاسقاط يوجب الاختلاف
في الحقيقة اقول ويمكن ان يجاب ايضا بان الملحوظ هو ان الا
ختلاف في ظرف الاسقاط يوجب الاختلاف في الحقيقة ا
لنوعية والواجب العيني والكفائي مختلفان نوعا دون ا
لجنسية حتى لا يلزم ان يكون الواجب الكفائي واجبا اصلا
قوله وقد على العامة فقد على عدم المانع واما وجود المقتضي فنحو
ان دليل وجوب الفعل مع عدم الالزام الباقين بعد
قيام بعض به اي بعض كان يقتضي الوجوب على بعض معين

٢٢

قوله الجواب الفرق بان اتيان واحد معين لا يعتقد
خلاف المعقول اعترض عليه العلامة وهذا ان يقع لو لم يكن
مذهبهم اثم الجميع بسبب ترك البعض على ما يدل عليه قولنا
لنا اثم الجميع بالاتفاق اقول على هذا كان النزاع في انه واجب
على الجميع او على البعض لفظي فلا نزاع لنا معهم في المعنى بل
بقي المناقشة في اطلاق اللفظ وهو انه واجب على واحد
غير معين مع انه على تقدير عدم الوقوع اثم الجميع لا البعض
الغير المعين وقد يجاب عنه بان من قال بوجوبه على واحد
لا بعينه فانما يقول بان الوجوب تعلق به او لا لكنه يقول
بتعلقه بالجميع ما سافصله الى صدر ان القول بتعلق الامر
بالواحد الغير المعين فصدا او لا وان قيل بتعلقه بالمعين
فقد اساء وهو الجميع غير معقول بخلاف الامر بترك واحد غير
معين فانه معقول فتامل قوله بخلاف الامر بواحد اذ الامر بترك
واحد غير معين وهو ترك الجميع فتبصر قوله وهو يقرع
بالوجوب على طايفة غير معينة اما الوجوب فمستفاد من لولا
الدالة على الماضي الدلالة على اللزوم واما على طايفة
غير معينة فمن بعض الطايفة وانما ادرنا بالدليل الذي ساوله
به النظر القاطع قوله الامر بواحد صحيح من غير معينة كصدا
الكفارة مستقيم الرد صحيح يجايز نبه بذلك على ان من قال

مباحث الواجب المخ

صح

بان

بان الواجب هو الجميع او البعض المعين سكر كون الامر يجوز
تعلقه بواحد مبهم وذلك لان متعلق الوجوب هو متعلق
الامر حقيقة فمن انكر كون الواحد المبهم متعلق الوجوب فقد
انكر كونه متعلق الامر قوله ثم النص دل عليه اي على الامر بواحد
مبهم وعلى وجوبه كما في كفارة اليمين في قوله تع فكفارته اطعام
عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير
رقبة لان قوله فكفارته اطعام اي باب للاطعام وعطف عليه
الكسوة والتحرير باو وهي لاحد الشيئين او الاشياء ايهما فعل اذا
جاز تعلق الامر بواحد مبهم عقلا كما سا والنص دل بظاهره على
وقوعه وجب العمل بمقتضى ظاهره ولا يجوز تاويله قوله لوجب ع
تزوج الجميع يعني اذا طلبت البالغة من الولي تزويجها من احد الاكفاء
وجب على الولي تزويجها من واحد من الاكفاء الى ما طلبن لها
وتعينه موكول الى اختياره قال الامام ان اريد لوجوب التز
وج من جميع الى ما طلبن واعتاق جميع الرقبات وجوب كل
واحد على سبيل البدل فالملازمة مسلمة عندهم والرابع على بطلان
التالي ثم وان اريد وجوب كل واحد على سبيل الجمع فالملازمة
ممنوعة لانهم لا يقولون بذلك واجيب بان هولاء اذا لم يقولوا بالثواب
لتوزيع والعقاب على الكل والاسقوط الباقي مع الاتيان
بالبعض بل قالوا انه غير به من غير سقوط فلا نزاع معهم

صارت تعلق الامر بواحد منهم عقلا كما بينا

في المعنى الى الكلام مع من قال انه لو فعل الجميع استحق
ثواب واجبات وان تركه استحق العقاب على ترك الواجب
وان فعل البعض سقط الباقي كما يدل عليه وجوب الجميع
وقد نبه على ذلك الشارح بقوله وقد يسقط بواحد والله
اعلم انه مذهب غير مشهور من المعتزلة واما المشاهير منهم
فيدعون الوجوب على الجميع بمعنى انه لا يجوز الاخلال بالكل
باتيان فعل ما في جهة التكليف والاثاب ولا يعاقب
الا على فعل واجب واحد وتركه كافر وجوب الجميع ابو الحسين
البصري لما لم يكن الخلاف بينهم مع الشاهرة في المعنى والخلاف
في اللفظ ليس من دأب المحققين توجه لدفع هذا
المذهب الغير المشهور منهم بل في عدم ذكر المذهب
المشهور منهم في تعداد المذاهب اشارة منه الى انه راجح
الى المختار قوله ولو كان التخيير معناه خصوص احدها ابطال
المذهبين الثالث والرابع بعد ابطال الثاني وههنا بحث
اما اولا فلانه قد يعلم عينا ان الواجب واحد كان معينا
لكنه يسقط به وبالاولى قوله لان التعيين يوجب ان لا
يجزئ يؤتى بالاخر مع والجواب ان المراد انه يوجب ان لا
يجزئ من حيث انه واجب فان اريد به على هذا المذهب
من حيث ذاته يعني ذلك ولا ينافي ذلك الاجزاء

بالنظر الى السقوط وقد يقرر السؤال هكذا اللازم ممنوع اذ كون
سقوط الواجب عينا بغيره من التعقل ويقرر الجواب بان الا
تى بواحد كان من خصال التخيير آت بالواجب اجماعا
اقول دعوى الاجماع في ذلك ممنوع بل خلاف الواقع اذ القا
ئلون بوجوب المعين لا يقولون بذلك اصلا وانا نا فلان
يلزم ان يقولوا منشأ هذا التخيير انما هي التخيير بالمعنى الذي
قررناه واما بالمعنى الذي قررناه فلا منشأ له بل هو عينه وان اريد
ان المعنى الحقيقي الذي من لفظ التخيير ينافي التعيين ففيه ان
اطلاق هذا اللفظ ليس من ان يرجع بدء من العلماء وتحقق
للتعقل ادنى مناسبة وهي ههنا متحققة وهي انه لو اتى باي
واحد يسقط عنه الواجب والجواب ان النص يدل على التخيير
بالمعنى الذي قررناه وقد علمت انه يجب مراعاته اذ لا مانع من
التعقل بعد بمقتضاه فاذا كان التعيين الذي هو مذهبكم
مباينا لحقيقة لفظ التخيير وهذا الذي قررناه كان منافيا لما
يقتضيه الآية فكان باطلا قوله للمعتزلة في نفي التخيير
على الوجه المذكور المختار وبعلم اضافة هذه العبارة بسببها على
ان قال بذهبهم نفي التخيير اما على القول بالتعيين فلما مر
واما على القول بوجوب الجميع فلان الوجوب اذا تعلق بكل
واحد معا فليس في الاتيان بكبير وان سقط بفعل

البعض فانه ليس معنى التخيير ولا يخفى ان الدليلين لو تما لدلا
على نفي التخيير بالمعنى الجامع ولا يدلان على خصوصه مذهب لان ا
والمراد بهما ابطال مذهب من هو نفي للجميع لا المصحح لست
بعده بالجماره كل من الدليل المختص به مفصلا على ما سبق كذا ذكره
قدس سره واقول فيه بحث اذ الصواب ان الادلة الثلثة
الاول مختص بالمذهب الاول للمعتزلة اما الدليل الاول
فلانه يدل على ان كل ما هو مجهول للامر والمامور كلما كما يجب
ان يكلف به ولا يكون واجبا وينعكس الى كل ما كلف به
ويكون واجبا يجب ان يكون معلوما للامر وللمامور كلما
فلا يلزم ان المذهبين الاخرين لان الواجب فيها غير معلوم
بالنسبة الى المامور واما انه فلا يدل على ان متعلق الواجب
بجواز ان يكون بعينه هو متعلق التخيير في الاخرين ليس كذلك
لان الواجب فيهما واحد لا بعينه فيهما من الواجب وغيره
بالضروره واما الثالث فظ قوله قالوا اذ لا غير المعين مجهول
اقول فيه نظر اما اولا فلمعارضه بامر من اجماع الامة على
بروح احد الكفين الى طبين وعلى وجوب اعتاق واحد
من جنس الرقبة في الكفارة واما ثانيا فلان هذا الدليل
يجري في ابطال المذهب الثالث والرابع من المعتزلة
ولا يندفع بالجواب الذي ذكره لا يخفى وهذا بناء على ان

ومتعلق التخيير

سيذكره

هذين مشركان بين المعتزلة باسرهم على ما ذكره المصنف
الواجب المخير على ما ذكره قدس سره وذلك ان مجمله على انه من قال
بوجوب الجميع فلا نقض قوله وعلى المكلف او المكلف ذكر المكلف
بالكسر وقع على سبيل الاستطراد والمراد بالضرورة معنى الو
اجب لئلا يناقض انه يثبت بالدليل الدال على ان المكلف
العاقل لا بد ويس المراد ان على المكلف بانه المكلف
وتصديقه بانه مكلف به شرط للتكليف والا لزم الدور على
ما عرفت بل المراد ان النوض من التكليف اتيان المكلف
بالمامور به على الوجه الذي امر به فلا بد من العلم به قوله صح
لذلك اذ بعدم بعضه كخصوصه متى منها لانه لا يتحقق
لا تعين له في الذهن ليكون مجهولا من حيث هو واجب
او كلف بالقدر غير معين في اي رح حتى يلزم التكليف با
لم والى حاصل ان قال لا تعين له اصلا لا شخصا ولا غيره يجب
ان يكون معلوما ومفهوم احد الثلثة ليس كذلك قطعا فلا
يجب العلم به فيصح التكليف به وان المتيقن عدم التعيين
يجب وقوعه حاصل لا ما لا يعد يعين وعدم واحد الثلثة
مبهما من هذا القبيل دون الاول قوله قالوا ثانيا لو كان الو
اجب واحد لا بعينه اقول هذا الدليل يا دني تصرف يدل
رد مذهب من قال من المعتزلة الواجب واحد معين وذلك

لانه يلزم في التخيير بين واجب بعينه وغير واجب ولا يندفع
بقي من الوجوه التي لم يذكرها وهذا الوجه انما يتوجه بناء
على ما ذكره قدس سره قوله واما ما نيا فبالكل اقول الظاهر انه ذكر في
مقام الكل جوابين على ما ذكره قدس سره وتوضيح الكلام انه لما
كان المفروض ان الواجب في المخير هو مفهوم احدها لا بعينه
فقول المستدل لو كان الواجب واحدا لا بعينه من حيث هو
احدها مبهما لكان المخير فيه الجائز تركه واحدا لا بعينه من حيث
هو احدها مبهما محل المنع اذ المتبادر منه انه لو كان الواجب
مفهوم احدها لكان المخير فيه الجائز تركه مفهوم احدها ويدل
على ما ذكرنا ذكر المحشي في الموضعين وح نقول الواجب هو
مفهوم احدها لكان المخير فيه الجائز تركه مفهوم احدها اذ لا
نجوز تركه البتة او تركه الى بدل يكون تركا للجميع وهو غير جائز اما
واما المخير فيه الجائز تركه فهو كل واحد من المعينات اذ كل
واحد من المعينات نجوز تركه والمعلول يوجب احدها على ما ر
من قال بوجود الطبايع سواء كان دائما لافراده او مخرجا
لها ظ واما على ما ر من نفي وجود الموضوعات بالذات او
مطلقا فوجود ها بعناية عن وجود ما يصدق عليها لكن الوجوب
يتعلق بمفهومه بمعنى انه يجب على المكلف تحصيل فرد هذا المفهوم
هذا ثم اختار المحشي الشق الاول من الترديد وتوجيهه ان هذا المفهوم

وان

ساعت واجب
التخيير او قبل اداء

وان كان واحدا لكنه يتناول جزئيات متعددة فربما يكون هو
واجبا من حيث وجوده في ضمن بعضها مخيرا فيه اي جائز الترك
من حيث وجوده في ضمن البعض الآخر وح يتعدد الواجب
والمخير فيه وحاصله ان النذر يتعلق به هذا المفهوم من حيث
انه واجب غير الفرد الذي يتحقق به من حيث انه مخير فيه جائز
الترك فان كل واحد من الفردين قبل الاتيان بالفعل
وان كان بحيث يصلح ان يتعلق به هذا المفهوم من حيث
انه واجب ومن حيث انه جائز الترك في ضمن فرد او فردين
اذ غير المعين لا يتحقق ولا تتصور كون الفرد الذي به يتحقق
الواجب هو عين الفرد الذي يتحقق به الجائز تركه كما يظهر
في النظر الى النظائر الذي ذكره من اي باب احد الثمانين وكما
الاخر الاخير على الثمانين فالجواب الاول مبني على ان ما هو واجب
هو مفهوم احدها وهو لم يكن مخيرا فيه اصلا بل المخير فيه كل
واحد من الخصوصيات والجواب الثاني مبني على ان كل
واحد من الافراد يصلح لان يكون واجبا بخصوصه ومخيرا فيه
جائز الترك لكن على سبيل البدل بمعنى ايهما فعل المكلف كان
واجبا بخصوصه وايهما ترك كان جائز الترك فالواجب
على هذا هو خصوص ما فعل وفي الاول هو مفهوم احدهما و
يلتبس بون بعيد فالقول بانه جواب واحد على ما في بعض النسخ

فرد

لكن يتحقق من حيث انه واجب لا يتحقق
الا في ضمن فرد معين ويتحقق من حيث
انه جائز الترك

كيف وبلهى نوع من المنافاه على ما عرفت انفا وستوف ا
وجها او لمنافاه بلتهى وايضا الجواب الاول قدم عند قول الثانى
لتضمنه مفهوم حتى لوقيل اليه شئ او كان زيدا مستدركا على
ما ذكره قدس سره ثم هذا الرد على الجواب انما هو ظاهر انه توجيه
لمذهب المختار بان المراد من وجوب الواحد المبهم هذا او
هذا الذى يلفظ الابهام كما لا يخفى ويحتمل ان يكون اصلا لا فى
يذكر فى مقام الرد ادلا يجب فى مقام الرد على دليل الخصم
مراعاة ما هو المختار عنده ولا يتوهم ان هذا هو ما ذهب
اليه بعض المعتزلة من ان الواجب على كل واحد ما عداه
او على هذا الكلى واحد يصلح لان يكون واجبا والا رجح انى
اوجبه كذلك وذلك بالنسبة الى جميع المكلفين حتى على السوا
بخلاف مذهب هذا البعض فان الواجب يتعلق بالنسبة
الى المكلفين ولا يصلح كل واحد ان يصير متعلقا للوجوب
على انه لو كان هذا عين ذلك المذهب لم يقف فى مقام الرد
على ما مر انفا فقوله وذلك ان الرد الى قوله وتعدد ما صدق
عليه هو الجواب الذى حاصله منع الملازمة وقوله وتعدد ما صدق
عليه الى قوله والتخيير بين واجب الخ اشارة الى ان الشق
الثانى غير معقول وتعدد ما صدق عليه مفهوم احدها الذى ذكر
هنا غير تعدد ما صدق عليه الواجب فى الذى ترك وقوله

احدها

والتخيير

خطاء

والتخيير بين واجب الخ اشارة الى منع بطلان الثانى فى الشق
الاول والى حاصل ان التخيير بين ما هو واجب بعينه وما هو غير
واجب اصلا يرفع حقيقة الوجوب كالمثال المضروب واما التخيير
بين ما يتحقق به الواجب لكن كان يصلح لان يتحقق الواجب
لا ينافى الوجوب وبا وزنا ظهر ان منع الملازمة الذى هو الجواب
الاول مبنى على حمل الواحد لا بعينه على المفهوم مع قطع النظر عن
الفرد ومطلقا بناء على ما هو الظاهر من عبارة الملازمة اذ لو حمل الواحد
لا بعينه فى الوجوب والتخيير فيه على المفهوم من حيث تحقق
فى ضمن الافراد او على انه معتبر فى الجملة يصلح لها لا يمكن منع
الملازمة لان كون مفهوم احدها واجبا فى ضمن فرد وكان
مخيرا فيه فى ضمن فرد او على سبيل البدل لا يمكن انكاره و
منع بطلان الثانى فى الشق الاول الذى هو الجواب الثانى مبنى
على حمل احدها على المفهوم المعتبر فى ضمن الفرد اذ لو حمل
على المفهوم من حيث هو لم يتصور الشق الاول فكيف يصح
انكاره فان قلت فعلى كلام المحب اضطراب قلت لا بل
ذلك الاضطراب فى كلام المستدل حيث كانت عبارته
فى الملازمة كانت مشوبة بان المراد مفهوم احدها من حيث
هو مع قطع النظر عن تحققه فى ضمن الفرد وكلامه فى التخيير
صريح فى ان المراد منه المعتبر على نحو يتحقق فى ضمن الفرد

وبين ما لا يتحقق به الواجب

بعينه

والا لم يتصور التقليد فهذا ايراد آخر على المستدل وانت علمت
بما قررنا انه لو حرر كلامه في اللازم لم يندفع شيء من الجوابين
بخلاصته اذ الى حد ان ههنا امرين ينتهي اليهما التقرير
بان الواجب في المخير هو احدها لا يمكن رفع الدليل بالقول
بكل واحد منهما وبهذا ظهر انه لو لم يكن في الاستدلال
اصل اللازم وتقرر بهذا الواجب هو احدها فالمخير فيه الجائز
تركه اما غيره او عينه الى آخر الدليل لم يندفع الجواب بان فيه ويظهر
لك ان اخذ اللازم في الاستدلال غير محتاج اليه هذا ما
عندي في تحقيق هذا الكلام الذي حرر فيه الاقدام قوله وهو
حصول المصلحة بمعنى سان اي مع فان مصلحة الفعل الواجب
على الكفاية يحصل بصدوره من بعض المكلفين مبهما ومصلحة
الواجب يحصل بفعل احد الامور مبهما فحصول المصلحة المبهمة
قدر مشترك كلي وهو منا طالحكم في الكفاية قلت في الجزء
وفي قوله وان كان بلفظ التخيير الخ رده الى دفع المانع
من عموم الوجوب يعني ان كون الوجوب بلفظ التخيير لا يمنع
عموم كان الواجب على الكفاية قيل في كون الكفاية بلفظ
التخيير نظر وجوابه ان التخيير في الكفاية وان لم يكن بلفظ
لكنه كان معنى كما ذكره قدس سره اقول لا خفاء في جواب ما قيل
الى الرجوع من الكلام الذي صرح به في الشرح بان بين هذا

الكلام

الكلام ناظر الى ما نقله من المخالف في اثبات ان الواجب
على الكفاية واجب على احدهما مبهما بقوله قالوا ثانيا فلو لا يتفق
من كل فرقة سهم طائفة وهو يقرع بالوجوب على طائفة غير معينة
فاراد بلفظ التخيير ان الواجب هو حصول الفعل من احدهما
اما ما كان قوله فيكون سد الامنع قال قدس سره ان قلت
فليحمل على ما في المنتهى على المنع ويجعل الاجماع مركبا البعض
سندا فلا منع قلت على هذا كان التعرض للاجماع مستدركا
اقول التعرض للاجماع يفوته السند فلا استدراك بل الحق
في الجواب ان بين اذا تعرض للاجماع في مقام السند كان
السند بيطلا واذا ترك لا يبطل ولا منع نعم يمكن توجيه كلام
المتن بانه ناظر الى ما نقله من الاجماع على وجوب تردد احد
الكفوين الى طعن بالتخيير وعلى وجوب اعتناق واحد من
جنس آخر فيه على التخيير على ما مر فان ذلك بعض الاجماع على
البسيط ترك البعض الفعل المعين من حيث انه غير معين
فتامل قوله وهو لم يزعم ان الواجب معين عند الله تعالى
هذا من ان المنسوب الى الامر فقط وفيه رد للعلامة
حيث ذهب الى انه عام لا اختصاص له بمذهب منا كما
للدليل الاول وانت اقول قد عرفت ان الدليل الاول
وان كان ليس على ما تم تقديم دليل المذهب الثالث للمعتزلة

على دليل المذهب الذي سلم الجمهور من بوسيط الدليل الذي خص
بالاول من الادلة العامة اقول ينبغي ان يقرر الدليل هكذا
يجب ان يعلم الامر الواجب لان الامر هو الطلب فو وامر على
ما قرره حيث ثبت كونه معلوما لله من كونه مع امر فيرد
عليه انه كما يجب على الامر يجب على المامور اذ على المكلف والملك
معا مما لابد على امر وفي الجواب ان المراد ان على الامر شرط لوجود
التكليف وصحته واما على المامور فلا يكون شرطا والا لزم الدور
وبهذا التقرير حصل اختصاص الدليل بعلم الامر والارد السؤ
فانك فوله الجواب انه يعلم يجب ما اوجبه هذا سوء ترك الجواب
عن صلب السؤ واما الجواب عن صلب المذهب الاول فقط
اذ المجموع معين واما الجواب من صلب من قال بان الواجب
على كل احد احاره فلان كل ما احاره كل احد كان معلوما
له مع ايهم وكان معنى عنده بالنسبة الى كل فعل وكل مكلف
وباجمله كل شئ كان معلوما له تع كان معنى عنده من حيث
كان معلوما له وهذا مشترك بين جميع المذاهب ولهذا
ذهب الشارح العلام الى انه مشترك بين الجميع لكن
قد عرفت انه مشترك بين جميع مذاهب المعتزلة ومذاهب
المسايقة فلا اختصاص له بالمعتزلة ايضا فانك فوله فهو
الواجب عليه الى قوله دخول الاوقات مما لا يقبله

حيث

الجواب

الخصم كيف وعند القائل بان الواجب هو معين عند الله
ما يفعله المكلف اما واجب وما سقط للواجب فوله لانا نقطع
بان الخلق فيه سواء هذا وقع سندا والا فمنع عند القائل بان
الواجب على كل احد ما اختاره ظ بل هو عين المنازع فيه فوله
هذه ثالث مسايل الوجوب لم يصدر المص حكم الواجب الموسع
بلفظ المسئلة بل صدر بدين للواجب المخير بنسبها على ان الموسع
يرجع في التحقيق الى المخير اذ المؤدى في كل جزء من
الوقت غير من المؤدى في جزء والواجب هو احد اشتى من
الصلوة التي تملأ في النوع المتحدة في المحل المباحة بالاوقات
والشارح اقتفى المشهور فصدره بها نظرا الى قابله وبين
المخير من نوع مغايرة والتفصيل ان الواجب ان تعلق
بوقت معين فاما ان يساوي ذلك الوقت الفعل كصوم
رمضان فذلك الواجب يسمى مضيقا وذلك الوقت
يسمى مضيقا معيارا او التكليف بمثله جايز اتفاقا او يسعه
الوقت من الفعل فمنع من منع التكليف بما لا يطاق
القضاء كوجوب النظر على المرايى عند رؤية المراة
او بلمع الغلام وقد يسمى من الوقت قدر ما يسع ركعة فقط فانه
يجب فيه القضاء بمعنى انه يجب ادراك ركعة في الوقت وا
لباقي خارجه فالباقي قضاء لكنه صار في حكم الاداء على ما مر

اعني

والمصنف للاختلاف فيه او نزيد الوقت على الفعل وهذا هو
الواجب الموسع والوقت يسمى ظرفا واختلف فيه فذهب
الجمهور الى ان جميع وقت الاداء بدل لان الاداء في
الجزء منه اداء في وقته وكان اداء من حيث خصوصه
كونه ظهرا مثلا من حيث كونه فرضا والواجب التخيير قوله او ايقاع
الفعل فيه على الفعل في ثاني الحال دل بهذا الكلام على ان
الوجوب ليس بدلا عن نفس الفعل حتى يتوجه على القاضي
ما في المنهاج من ان الوجوب يصح بدلا لتعاذر الواجب به فرده
بتعاذر المبدل منه بالبدل ومنه انه يلزم تعدد البدل وهو الوجوب
في كل جزء من الوقت مع وحدة المبدل منه وهو الفعل
لان المبدل منه هو ايقاعات الفعل في اجزاء الوقت
والبدل هو ايقاعات الوجوب فيها الا في الجزء الاخير فكل
واحد منهما متعددة وكل بدل يتعاذر به مبدله على تقدير تسليم
كون الوجوب بدلا وكذا يندفع ما قيل من ان البدل اذا يصار
اليه عند العجز عن المبدل منه كالتيمم والوضوء وذلك لان
ذلك فيما لا يكون على سبيل التخيير قوله قال الكرخي هذا لان
كونه بدلا يسقط به الفرض فان قلت اذا لم يتحقق اجزاء
الوقت على صفة التكليف فلا يتحقق الوجوب في شانه
حتى يسقط قلت ليس المراد انه يتحقق ههنا وجوب ثم

لسقط

ان م

ان عندهم لم يتحقق الوجوب الا بآخر الوقت بل المراد انه لم يتحقق
في شانه حتى يسقط قلت ليس المراد انه تحقق ههنا وجوب ثم
الوجوب هذا ويمكن ان يقال تعلق الوجوب الاولى بفعله
يسقط واورد على الكرخي بانه لما لم يصر الفعل واجبا بنفسه الا
بالجزء الاخير من الوقت فليس المقدم واجبا اقول لعل
مراده ان ما فعله كان موقوفا ويصير واجبا بعد حصول
الجزء الاخير وقد اجيب بان الكرخي لعله لا يقول بكون وقت
الوجوب اخرا في مثل هذه الصورة بل يكون وقته بالوقت
الذي ادى فيه الواجب قوله ولنا ايضا ان كان الدليل الا
دل عام وهذا الى سعلى الثاني والثالث فقط قوله فلا يتم
كما قيل الزوال اقول فيه بحث لانهم وان صرحوا بان وقته الذي
كان الواجب فيه اداء هو اخر الوقت لكن صرحوا ايضا بان ما
يفعل في اول الوقت كان نفلا يسقط به الواجب وهذا
خلاف تعديم صلوة الظهر على الزوال فوقت الظهر عندهم بلفه
اقدام ما يصح فيه ويكون اداء وهو اخر الوقت وما يصح فيه و
لم يكن اداء لكن كان مسقطا للاداء وهو اول الوقت وما
لم يصح اصلا وهو وقت الضحى مثلا وتقديم الفعل على وقته
المقدر له شايع في الشرع كالركوة المعجلة قبل وقتها وعدم
على الجواز قبل يوم الجمعة الى غير ذلك والعجب منه انه نقل

الضحى مثلا

قوله ما يصح

حديث تعجيل الزكوة عند نقل مذهب بعض الحنفية ولم يتوجه
الى دفعه منع انه يندفع به ما يستدل به على بطلان مذهبهم لان
هذا الدليل منقوض بهذه الصورة ويمكن دفعه بان الكلام
في الواجب الموقت الذي يحكم ان ترك وقضا لا ادائه
بحيث لو اتى به في اخره كان قضاء عند البعض واداء الزكوة
ليس كذلك لكنه مناقشة في المثال على انه تنظير وتشبيه يصلح
سندا للمنع فتامل قوله وكلامهم خلاف الاجماع اقول فيه بحث
لان الكلام بان وقت الفعل هو اول الوقت لا اخر
اما ان نقول بان القضاء تحت امر جديد بل صور القضاء فقط
ما فيه خصيان كما لو اخر الظهر الى الوقت المخصوص بالعصر
وما لم يكن كذلك فهو الى اخر وقت الظهر وعند هذا الظهر عند
الموسع عند هؤلاء وعلى الاول ينفع الاجماع والظاهر هو الاول
قوله الجواب انا نقطع ان الفاعل للصلوة دل على ان هذه
المقدمة مما تحتمل ضروره من الدين او انها مجمع عليها اجماعا
قطعيا فلا يحتاج الى الاستدلال بانه لو كان ممتثلا لاحد الامرين
لما زال الاصطبار على الوضوء حتى يتوجه ما قيل انه ان اراد
الفاعل للصلوة في اخر الوقت فمنع الملازمة لان اخر الوقت
مضيق للفعل وان اراد الفاعل للصلوة في اوله فبطلان
اللازم مم على انه لو كان هذا الجواب منعا لامعارضة لم يتوجه

ام لا فعلى الشافعي
يمنع الملازمة القائلة
يمكن ان يؤخره لاخر وقت عندنا
عاصيا ام
لا
علمت

ما ذكر اصلا قوله بل لان الوضوء قال في شرح الشيخ يعني ان
من احكام الايمان ولوازمه ان يتوضأ المؤمن على الاسبغ بكل
واجب اجمالا يتحقق التمام الذي هو الاذعان والقبول
وان يتوضأ على الاسبغ بالواجب المعين اذا اذكره بتفصيلا
كالصلوة مثلا سواء دخل الوقت او لم يدخل على ما قال في
المنتهى واجيب بان الوضوء على فعل كل واجب قبل فعله
من احكام الايمان وكان العصيان بذلك واما توضيح قوله
فلو جوز على ما سبق فليس مما تلقى لان خدم الوضوء لا
يستلزم تحريم الترك اقول فيه نظر اما اولا فلان الوضوء على
الاتيان بالفعل هو ارادة الاتيان به وليس ارادة الا
تيان بكل من لوازم الايمان ومحقق للتمام بما جاء به النبي ص
وخلف الوضوء على الفعل الواجب عين التمام بوجوبه مما لا يخفى
على احد ولو كان ما ذكره صحيحا لزم ان يكون كل من ترك واجبا
بل ترك الوضوء عليه وقتا من الاوقات غير مؤمن وليس
المراد من كونه من احكام الايمان انه لازم له لا ينفك عنه
بل انه من توابعه ورواذفه واما ثانيا فلان وجوب الوضوء
في كل واجب قبل الفعل وبعده اذا ما قد منع بعض
الناس رحمه في قال ان اراد بالوضوء النية حال الفعل
فتوضيح لكنه لا نزاع فيه وان اراد به القصد على الفعل

واجب هم

بعد الاتيان بالواجب الموقت ثانيا

ف ثاني الحال فلانا في وجوبه فان رح بنه على ان مرادهم من وا
جوب العزم في كل وقت عدم تجويز الترك وهذا هو الحق
لانه كثيرا ما يطلق الواجب بالمال ولم يخالف النقل ارادة
بالفعل ولا سره بل اللازم عدم ارادة الترك وعدم تجويزه قال
واما ثالثا فلان صحة التفويع يقتضي تعلق الامر بتجويز الترك وذلك
لازم من استلزام تجويز الشيء عدم العزم وهو واقع اذ لو كان
العزم واجبا في كل وقت ففي صورة تجويز الترك وهو حين
عدم العزم كان يتحقق الامر ولا يقتضي صحة التفويع استلزام
عدم العزم تجويز الترك على ما زعمه وقد قيل في الجواب عنه
هذا انه اراد ما تجويز عدم الجزم لما سبق في بحث الاحكام
ان الواجب يلزم له معان منها ان لا يجزم بعدم كما سبق في النقليات
وان يغلب على الظن ولكن فيه تجويز اقول هذا الكلام
مبني على حمل العزم على التصميم وليس بصواب ولعل
هذا التوهم نشأ من قول الشارح فلو جوز ذا وليس
المراد من التجويز الاحتمال العقلي المقابل للجزم بل
ما يقابل العزم والارادة فتدبر قوله وقد ذهب الشافعية
ان البعض منهم وهو المذهب الثالث المشار اليه بقوله
وقيل وقته اول وقت الشيء والمعنى انه لما على دليله
مع جوابه من دليل الحنفية مع جوابه وهو ان قوله لانه

على

يخطر

علة لانتفاء سببه ولعل المراد ان اخذه منه اخذ الشيء من ضده
لا اخذ الشيء من شبهه ومثله والاظهر ما ذكره قدس سره وهو ان
المعنى لما علم دليله بالجواب من دليل الحنفية وكذا علم جوابه
من دليلهم لانه علة تركه احتمالا اذ علم من الجواب جوا
زالتعجيل وايقاع الفعل في اول الوقت على صفة الوجوب
فيتم التوقع ولم يتم ايجاب اول الوقت لما طرح عن عهدة
التكليف بادائه فيه والتناقض بطل اجمالا وجوابه انه لا يلزم
من وجوبه اول الوقت عينه للوجوب لجواز ان يكون
على سبيل التخيير في اجزائه وايضا لو تعين في اوله لما جاز
تاخيره وقيل المراد بالعكس قلب البعض والمقصد
ان مذهب الشافعية وليلا وجوابا معلوم من دليل الحنفية
اما الاول فلان دليله هو انه لو كان واجبا في اخر الوقت
لعصى بتقديمه لانه ترك للواجب وهو قلب البعض لدليلهم
وهو انه لو كان واجبا اول الوقت لعصى بتاخيره لانه ترك
للواجب فيعلم منه بادنى تدبر واما انه علم جوابه من دليلهم
فلان دليلهم معارض لدليله فيكون دليلهم جوابا لدليله
قوله واخر الفعل عنه اي عن ذلك الجزء اقول الاولى ان
يقول واخر الفعل اليه اي الى ذلك الجزء والمراد انه
لم ينه يفعله فيما قبل ذلك الجزء وفي قوله مع ظنه الموت

اشارة الى بقاء الظن مع العاجز اذ لو لم يبق لم يكن في التاخير
عصيان بقيم منه حال ما اذا شك في الموت وهي انه لا
عصيان في التاخير يدل عليه ما في بعض شروح المنهاج قوله
ولا خلاف معروف في المعنى فان القاضي يوافق الجمهور في انه
جعل واقعا في وقت كان مقدرا له شرعا اولا وهم يوافقونه
في كونه واقعا خارج ما صار وقتا له بحسب ظنه فلا منافاة
في المعنى الا ان مراد القاضي وجوب نية القضاء بناء على
ان ذلك الظن لما صار سببا لتضييق ذلك الوقت لان
يفعل فيه بحيث لو تأخر عنه كان عصيانا فاذا فعل في
خارجه كان قضاء اذ لا عصيان في فعل الاداء وانه من
اول الوقت الى ذلك الحين كان مجموع الوقت المقدر
له شرعا بحسب ظنه والمعتبر في الاداء ان يفعل في وقته
المقدر له شرعا او بحسب ظنه لا بحسب الواقع فقط كما اذا
اعتقد انقضاء الوقت قبل تحققه او فوت الوقت
فانه وجب عليه نية القضاء عملا بظنه مع انه اوقع في
وقته المقدر له شرعا او بحسب الواقع وهو بعيد اذ لم يقل
احد بوجوب نية القضاء وما ذكر من الوجهين مردود اما
الاول فلما ذكره من انه اذا اعتقد انقضاء الوقت قبل
دخول الوقت او فواته يعصى اتفاقا وبعد ظهور خطاء

دخوله

اعتقاده

اعتقاده اداء او فوت الوقت كان اداء ووجب عليه نية الاداء
بلا خلاف فعلم ان العصيان لا ينافي كون الفعل وقع اداء و
وجوب نية الاداء واما الثاني فلان وجوب نية القضاء فيما ذكر بعدم
ظهور فساد الظن وفيما نحن فيه نظر في ذلك على ما هو المفروض
وعند ظهور الفساد يجب نية الاداء كما في الصورة التي ذكرها
الشارح قوله فالتحقيق انه لا يعصي اشار بلفظ التحقيق الى
ان فيه خلافا والى ضعف قول من قال بالعصيان بدليل تحقق الو
جوب ورد ذلك القول بوجهين احدهما ان معنى الواجب على ما
يذم شرعا تاركه في جميع وقته باختياره بل تركه في بعضه باختياره
وفي بعض اخر بالموت الذي لم يكن باختياره وثانيهما انه على تقدير
عدم الموت لا يعصي اتفاقا فكذا على تقدير الموت لان الموت لا يصلح
سببا للعصيان ورده الشارح ايضا بان التاخير جائز له الى
الوقت المضيق اذ الكلام في الواجب الموسع ولا اثم في فعل
الجائز قوله اذ لا يتم العلم بها قوله الى التكليف اي هذا بناء على ان جعل
شرط الجواز العلم بالسلامة اذ لا يكفي الظن بها لان المفروض تحققه
تحقق المشروط فيجب ان لا اثم اقول لو جعل الشرط في نفس
سلامة العاقبة في الواقع فلم يتم [illegible] الى التكليف اي لان سلامة
العاقبة وان لم تكن معلومة للمكلف لكنه غير ممتنع الوقوع فليس
التكليف بشرط لم يكن بالمحال بخلاف ما اذا كان الشرط العلم بها

الظن

فانه ممتنع الحصول بالعادة وقد اعترض على لزوم تكليف الى بعد
حمل الكلام على ان الشرط هو العلم بالسلام بانه ان يلزم ذلك
ان لو وجب تكليفه التاخير بشرط العلم بحال ان الشرط لما كان
ممتنع الحصول فكذا المشروط اما لو جاز له البعض فلا تكليف
بالى لان المكلف به هو القدر المشترك بين الى الزوال والى
الى الجائز والى الجائز ليس في شئ يلزم على هذا الاشتراط ان لا
يكون لجواز التاخير فائدة اذ لا يتمكن المكلف العلم بمقتضاه لانه
ع منه اقول ويرد عليه يلزم ان لا يكون ذلك الفعل واجبا موسعا
بل مضيقا بالنسبة اليه اذ لا يجوز له التاخير المشروط بالعلم بالسلام
الى العاقبة ويرد عليه قد وقت ان الموسع منذر ح تحت ع فيلزم
التخيير بين الى الزوال وبين الى وهو يرفع حقيقة التخيير فتصير واجبا
معينا لا مخيرا ويتم حمل الكلام ان نرجع على انه يبقى الى تكليف
الى ولو على سبيل البدلية بكن الكلام في عدم جوازه ح الا ان
يقال انه حيث قد هو على الحكيم بعالم انه غير جائز فيكون تكليفا
بما لا يرضى التكليف بالى قوله وهذا بخلاف ما وقته العمر يقبح منه ان
الكلام كان في الموسع الذي ليس وقته تمام العمر كالظهر مثلا و
هذا الكلام مبني على الفرق بينهما وهذا الفرق خلاف مذهب
الجمهور وفي المحصول يجوز له التاخير فيما يسع له العمر كالى وقتا
الغروب فله التاخير ما لم يتضيق فوته ان اخر فمرض او كبر

الخيرية

يشترط ان يغلب على ظنه انه يبقى فلو
علم انه لا يبقى لتعين وعصى بالتاخير
مات او لم يمت وفي المنهاج الموسع
قد يسع له

ار اذا لم يكن يوقعه سفواب على تقدير الباقي لعله المرض او الكبر فاقدر
الفرق بين ما وقته العمر وبين غيره مشكل فان ما يسع وقته العمر ان لم
يجز تاخيره اصلا لم يكن موسعا قطعا وان جاز فاما مطلقا فلا عصيان با
تاخير مع الموت في ثانية اذ لا مانع بالجواز واما بشرط سلامة العاقبة فيلزم
التكليف بالمحال كما في غيره وعلى تقدير عدم الفرق لا يصح للدليل
الدال على جواز الباقي في وقته ليس تمام العمر ولكن المعارض الموقن
بانتهاء يوم عليه النقض بالموسع الذي وقته تمام العمر فتصدر في وقته
بان في الموسع الذي وقته العمر يجوز له الباقي ابدا الى اذا مات لم يتبين
لم يتحقق الوجوب اصلا بخلاف الظهر مثلا فان جواز تاخيره الى ان
يتضيق كذا ذكره قدس سره اقول اذا فرض وقوع الفعل في اول الوقت
التضيق فلو جاز له التاخير واذا مات لم يتبين لم يتحقق الوجوب
اصلا لا صواب ان نقارن ترك الظهر في الصورة المفروضة ليس
تركها في جميع الوقت المقدر له شرعا فلم يتحقق العصيان اذ في
ترك الواجب في جميع وقته وهذا بخلاف ما وقته العمر اذا ترك با
لتاخير لانه ترك في جميع الوقت المقدر له شرعا لانه تمام عمره وا
عترض عليه قدس سره ايضا بما ذكر في بعض شروح المنهاج من ان ا
لفرق المذكور لا يقدح فيما ذكرنا من الدليل المشترك بين الصورتين
عاسه انه يعارضه في هذه الصورة فلا يتحقق فيها مقتضى احدهما
لمعارضة كل منهما الاخر فقال والذي يظهر ان يقال في توجيه هو ان

المعارض اعني ارتفاع الوجوب دليل قطعي وما ذكر لموة ظني فقدم
فيما عدا صورة المعارضة وفيها سقط اعتبار المعارض القطعي دون
اقول ما ذكر من الدليل قطعي لقطعية مقدماته على ما لا يخفى واما المعارض
فليس تمام سيما ان يكون قطعيا مفيد العلم وذلك لانه لا يلزم ارتفاع
وجوبه لانه ما ذكر في جميع الوقت المقدر له شرعا بحسب ظنه اذ الوقت
بحسب ظنه ازيد من هذا وكذا يرد على ما ذكره في تعريف الواجب على ما يقتضيه
القاضي اذ يصدق عليه ان تاركه مذموم بوجه ما وذلك اذا ترك مع ظن
الموت فانا نذكر وبما ذكرنا يندفع ما في بعض شروح المنهاج من عرض
على صاحب المنهاج بانه مشكل لاستلزامه عدم الوجوب اصلا بالنسبة
الى من لم يتوقع الفوات الا بغتة ومات اللهم الا اذا التزم انتفاء
عين الوجوب عند وجوب الاداء قوله فحينئذ لا يكون الحي بالتحصيل
مركوزة اقول فيه بحث على كل من المزاج وهو ان النزاع في ان
الامر بالواجب المطلق هل هو امر بالمقدمة واجبة سقط الجواب
ذلك الواجب ام لا ثم اشار الى ان الاطلاق والتقييد في
الواجب امر اضافي يختلف بالقياس الى مقدم مقدم فقد يكون
الواجب مطلقا بالقياس الى مقدم مقيدا بالقياس الى اخر
كالصلوة فانها بالقياس الى الطهور والعقل مقيدة وبالقياس
الى الطهارة مطلقة اذ قد يحصل الطهور والعقل لم يحصل
وجوبها وتكرر وجب الصلوة عند قيام وقتها وان لم يكن الطهارة

تأمل

حرر

تحرر

تأمل

كما تقدم في الاول شرط للوجوب وفي الثاني شرط للوجود الواجب وجودا
معتبر شرعا سواء كان شرطا لنفس الوجود او لزكان ذلك الواجب
مما لا يمكن حصوله عقلا او عاده بدون ذلك المقدم ويسمى شرطا عقليا
او عاديا او كان شرطا لكون معتبرا شرعا ويسمى شرطا شرعيا والمعتبر
كان اصطلح على تسميته شرطا فالخلاف في شيء الشيخ لا خلاف في الحاب الا
سباب فالامر بالقتل امر بضرب السيف مثلا والصلوة بالاشياع امر بالا
طعام وتقريره على ما ذكره الموجب ظاهر لا يحتاج مزيد بيان بما لا يتم الواجب
الا به ما توقف عليه وجوده شرعا او عقلا او عادة الى آخر كلامه وفيه
نظر اما اولا فلما قيل في بعض الحواشي موافقا لما قيل في بعض شروح
المنهاج الخلاف مدفوع في السبب ايضا وكلام المنهاج صريح في ذ
لك حيث قال وجوب السبب مطلقا يوجب وجوب ما لا يتم الا به و
كان مقدورا قيل يوجب السبب دون الشرط وفعل الاقتضاء والتوا
لكن ما اشاره المدقق الشريف ولم نذكره المعم ووجهه ان حصول
المسبب واجب عند حصول سببه بخلاف المشروط بالقياس الى
شرطه فالسبب السند تعلق كانه ازيد بالسبب العلة التام لا التفت
في الجملة والفرق ضعيف لاستواء هما في امتناع تخلف الواجب
بدونها وهو مناط الوجوب في السبب ولا دخل فيه لاستلزام
تحققه تحقق المسبب والقول الثالث لا اعلم عنه عباره التن
بدر بلفظ في محل قوله لانها على نفي الوجوب في الشرط الشرعي و

تأمل

تأمل

وغيره مطلقا سواء كان سببيا امر لا وجه هذا المذهب ان الايجاب التي
لا يوجب الايجاب غيره دورا (بيانا لازم ذلك فنقول يكون ذلك الغير ماسوف عليه
الشيء حتى لا يكون مذهبا او لم يذكر مذكورا في الكتب المشهورة فمهور هم
مع عقليته عن كلام المنهاج عقد شرح عبارة الكتاب ايضا كما هو الظاهر ثم قول ان
بعد ذلك حيث قال فاجاب لازم الايجاب وان سلم فنوقف الاسباب غاية
يدل على المحقق الخلاف في الاسباب فان منع الايجاب وجوب تحصيل
الواجب فنوقف قوة الخلاف في وجوب الاسباب فلذا الجواب المسبب
اقول واما ثانيا فلانه جعل قول الشارح فكانه يرد ذلك اشارة
الى ما يلزم فعله فعلا او عادة لا الى بعض ما لا يتم تحصيله من الآلات
وهو النظر الى لفظ كان لان جعل الآلات قيدا في الوجوب
مقطوع به متفق عليه بين الكل لكن على هذا يلزم معاندة الاول
انه يلزم على مختار المص ان وجوب غسل الوجه مشروط بغسل بعض
الراس لمن لم يغسل بعضا من الوجه لانه يجب عليه غسل الوجه في الوضوء
وكذا من لم يترك الاكل لم يجب عليه الصلوة اي غير ذلك وذلك
خلاف الايجاب واما ثالثا فلان المراد بالواجب في قول الشارح
مختار المص ان ما لا يتم الواجب الا به هو الواجب المطلق حيث
صرح بان الكلام فيه فعلى هذا يصير التقييد بقوله مقدورا لغوا
اذ ما لا يتم الواجب المطلق الا به اذا كان اطلاقه بالقياس
اليه لا يكون على هذا التوجيه الا الشرط الشرعي الذي لا يكون

لكن

كما هو الظاهر لا يكون به بها
الصفحة ٥٠ ص

المصنف
ان ستاتي الغفار بدونه عقلا وعادة وبصير قوله والا فلا ما لا يتم به
ازم تحقق وذلك لان الواجب المطلق يكون واجبا فلا فلت قوله والا
ازيلزم ان تحقق سلو واجب المطلق لم يكن مقدمة عقلية والا عاديه تو
لا يشترط حتى يدخل في كلامه قوله والا فالصواب جعل ذلك اشارة
الى ما لا يتم تحصيله من الآلات كما فعله قدس سره وهذا احتراز من قيد
المص حيث لم يقدر (قيد الافراج ما لا يدخل في قدرة المكلف
كغيره لانه جعل مقدورا احتراز عن المقدمة العقلية والعادية
والمعنى ان الواجب بالقياس الى هذه الامور مقيد فكان خارجا
عن البحث اذ قد عرفت ان الكلام في الواجب المطلق واما ايراد
لفظ كان فبالنظر الى عدم القطع بكون الباحث لم على ترك ما
قيد للاحتراز عنه ذلك واما رابعا فلان شرطا على توجيه ان يجعل كان
تغيير القول مقدورا فيكون المص قد فسر المقدور بالشرط وان يجعل
وضع تغيير الشرط موضوعا حيث قال ستاتي الغفار بدونه عقلا او
عادة على انه وصف كاشف للمقدور وقد كان معبرة في كلام
المتن كان واضحا وصفا كاشفا له ايضا واما خامسا فلان
تعميم بقوله وغيره شرط انما يكون باطلا لو لم يحيث يتناول ما لا
يدخل في قدرة المكلف اذ الاكثر لا يقولون ان وجوبه لكن قد
علمت ان ذلك لم يدخل في ما لا يتم الواجب المطلق الا به اذ

المقيد

الواجب

بقيد

المقيد

وضع يتحقق ما اورده بقوله وح
يكون التقييد لقوله اي المص شرطا نعوا
وكذا قوله والتعميم بقوله غير شرط بط
وذلك لان شرطية كلام المص
ليس قيدا للمقدور بل صفة كاشفة له
والمقدور قيد لما لا يتم الواجب المطلق
الا به فالتقييد بالشرط والتعميم
بغير الشرط ليس تقييدا وتعميما
لغوا والاولى

المهم فاسد اذ حينئذ يحمل المقدور على هذا المعنى لانه اما ان يحمل الواجب
على المطلق على ما هو الظاهر كما صرح به ان رح ان الكلام فيه فالتقييد
بالمقدور يكون مستدركا اذ الواجب بالنسبة الى غير المقدور بهذا
المعنى كان مقيدا لا مطلقا وان اريد بالواجب مطلق الواجب
فلابد من قيد يحترز به عن المقدم التي كان وجوب الواجب مقيدا به
كتحصيل النصاب للزكوة وتحصيل الاستطاعة للحج فان مثل هذا مقدور
شائي التفعل بدونه عقلا وعادة تكن ان رح فحكم بشرطية للفعل
فلابد من حمل الواجب في تحرير المسئلة على الواجب المطلق كما صرح
به ان رح وح لو حمل المقدور على المعنى المشهور كان مستدركا
فينبغي حمله على ما حمله ان رح وان رح حيث قال اولا اي ا
بكلام في الواجب المطلق وقال ثانيا ما لا يمكن تحصيله من الآلات
قدح الوجوب ان رائي هذا وقف عليه على تحفظ ثم تبصر المهم لا
يخفى ان الفرق بين الشرط وغيره في كلام المهم مصرح به ولا
يلتفت على جعل المقدور في كلام بعض قرة ان رح به فافهم
كلامه قدس سره انه توهم ان المراد بالمقدور ما فسره به ان رح
كان كلام المهم خاليا للمشهور في مقامين احدهما الفرق بين
الشرط الشرعي وغيره والكف في معنى المقدور وما فسر به فسر
ليس مراده قدس سره ان كلا واحد من الامرين لازم فسر
بغير المقدور بما ذكر حتى يلزم ان الاول كان ما نا تحقق

ن

في كلام فاذا ثبت ذلك تحقق الامر الآخر فتحقق وجوب الامرين مترتب
على سوت هذا فما ذكر قوله لو لم يجب لم يكن شرطا فالكف شرع الشيخ
رافقا افي ان النزاع في ان الامر بالشئ هل يكون امرا بشرطه الشرعي والجاريا لم
يهم والا فوجوب الشرط الشرعي للواجب معلوم قطعا اذ لا معنى
لشرطيته سوى حكم ان رح انه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك
الواجب كالوضوء للصلوة وهذا كما ان الشرط العقلي واجب
عقلا فعلى هذا الم ان الاتيان بالمشروط دون الشرط اتيان
بجميع ما امر به واتى يصح لو لم يكن الشرط مامورا بامر اخر وان اراد
الامر المتعلق بالواجب فلا نم انه اذا اتى بجميع ما امر به يجب
صحته واى يجب لو لم يكن شرطا وجه ان رح بامر آخر اقول
يمكن ان يقال الواجب قد يكون اصليا بان تعلق به الامر اصالة
وتصريحا وقد لا يكون والاول قد يكون واجبا لذاته كالصلوة و
قد يكون واجبا لغيره كالوضوء ولا نزاع في ان مقدمة الواجب
اذا كان منه فينبغي التتميم الاول بان تعلق به امر آخر صريحا كما
لوضوء واجب اتى النزاع فيما لم يتعلق به صريحا امر آخر هل هو واجب
بذلك الامر المتعلق بما هو مقدمة له ام لا فقول والا فما يصح لو لم يكن
الشرط مامورا به بامر آخر خلاف المقدر اذ الكلام فيما اذا لم يكن هناك
امر آخر تعلق بالمقدم وهذا تحقيق ما افاده قدس سره هنا حيث
قال سريد ان الشرط الشرعي يجب بذلك الامر الذي وجب به الفعل

المشروط اذ لولم يجب به وليس هناك امر آخر يقتضي وجوبه على
ما هو المفروض لزم ان يكون ذلك الفعل المشروط كما مر امرا
فاذا اتى به حال عدم الشرط صدق انه اتى بجميع المامور به فيجب
صحته ما اتى به واجزائه وخروجه عن عهدة التكليف وهذا ينفي حقيقة
الشرط عنه المستلزم لانتفاء المشروط عند انتفاء شرطه فلا يكون الشرط
الشرعي شرطا للعقل قطعا هذا ولا يكفي اجزاء هذا الدليل في ما
الشرط العقلي والعادي كما لا يخفى الى هنا كلام اقول فان قلت
هذا مردود بما قرره اول الكلام حيث قال لا معنى لشرطية شيء لحكم
الا ترى انه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب
فيلزم ان كل شرط شرعي تعلق به امر آخر يستفاد من شرطيته
لذلك الواجب فالشرط الشرعي الذي لم يتعلق به امر اخر ايكون
شرطا حقيقيا قلت الشرطية خطاب الوضع وليس صريحا في الامر و
الايجاب فالخلاف في ان عالم يتعلق به امر آخر غير ما تعلق بالمشروط
اذا كان شرعيا هل يجب ام لا وهل يكون جعله شرطا له ايجاب له
ام لا هذا لكن ظاهر كلامهم في محل النزاع هو ان ايجاب المشروط
هو بعينه ايجاب الشرط لا ان جعله شرطا ايجاب له ونوجههم ظاهر
لان مجرد جعله شرطا لا يستفاد منه ايجاب عالم يلاحظ كونه شرطا
للواجب فلا يجاب الواجب له مدخل في ايجابه الا انه غير مستقيم
في ذلك بد لا بد من ملاحظة الشرطية وظاهر انه لم يقل احد بان

شرطا م

مجرد ايجاب الواجب ايجاب للشرط الشرعي من غير مدخلية جعله ان يجب
شرطا له وذلك كما ان مجرد الشرطية لم يكن ايجابا للشرط كما تحقق في
المقدمات فالتحقيق ان من ايجاب الواجب وجعله مشروطا بالشرط
الشرعي لزم ايجاب الشرط وهذا هو فرادهم اذا قالوا ايجاب المشروط
ايجاب الشرط هكذا حقق المقام قوله والا فان خيره لا يجب يعني
لو استلزم وجوب الواجب امر ووجوب غير الشرط بذلك الامر
لزم تعلق الموجب بذلك الامر بالغير اذ لولم يلزم لادى الى الا
مرتشي واتى به مع عدم شعور الآمر به وهو بديهي الاستحالة و
اللازم الذي لزوم يتعلق الموجب له بط لانا نقطع بجواز اتيان
الفعل بقصد الوصول مع الذهول عما يلزم الفعل عقلا او عادة
والمراد ان نفس ايجاب المشروط لا يقتضي ايجاب الشرط
العقلي او العادي فلا يرد ان الموجب هو السبب فلا تصور
في حق الذهول وبهذا التقرير سقط ما اورده العلامة ان
الملازم ممنوع وان ذلك في الواجب اصالة لان الامر شيء غير
شعور به ما لم يدل عليه قوله من قال بوجوب الشرط العقلي
بايجاب المشروط لا يقول بانه صار مامورا به حتى يلزم
تعلق الموجب الامر به بل قال انه وجوبه لازم من ايجاب المشروط
من غير لزوم شعور الموجب بذلك اللزوم والا ما يلزم اذ لا
يلزم انه اذا لزم شيء من فعل اختيار ان يكون للفاعل

شعور بذلك اللازم فما ذكر قال قدس سره ولا يرد المعصي بالشرط الشرعي
اذ لا بد من لزوم بعقله لان اثر رح لما جعل الفعل موقوفا عليه
فقد جعل من جهته فاذا طلب الفعل من حيث هو موقوف عليه وا
يلزم ذلك المحذور اقول لا يلزم من جعل اثر رح الفعل موقوفا عليه ان
يكون عند طلب الفعل مدركا له اذ يجوز بالضرورة ان يكون من آلة
جعل امر شرطا لفعل مخصوص من عنده او الامر طلب ذلك الفعل
منه بلا شعور به حين الطلب بذلك الامر الذي جعل سابقا شرط
له نعم يمكن ان يقال وجوبه من وجوب الجاب المشروط وجعل
مشروطا به متأخر لزوم شعور من اثر رح بذلك الشرط حين
الايجاب لكن قد عرفت انه مشترك بين الشرط الشرعي و
بعقلي والعادي قوله وايضا التعلق داخل في حقيقة الوجوب
وذلك لانه طلب مخصوص ولا بد فيه من تعلق بالمطلوب وكل ما
تعلق به الخطاب كان واجبا وما لم يتعلق به لا يكون واجبا
فلو وجب اللازم العقلي او العادي للفعل ولم يتعلق به
خطاب طلب منه ان الامر الوارد بوجوب الفعل
له تعلق باللازم لما كان التعلق داخلا في حقيقة الوجوب
وهو باطل والشرط الشرعي قد تعلق به الخطاب بناء على ما وقع
وما يقال من ان التعلق في الوجوب والطلب ليس ذاتيا
غايته انه لازم بين لا يمكن تعقلها بدونه فليس بشيء

وذلك لان هذا الكلام من المصنف انما هو على جواز
انفكاك الوجوب عن التعلق فلا يتم الرد عليه القائل
بوجوب التعلق تعرفه

التوصيه للاسي قوله ان رح او بعده او ما ذكر من انه لو كان الاجماع
بعرفة فلم يخالفه لا يخرق في الاجماع الذي بعده وهو ظ والاولى ان
يقال مراده ان رح ان ما ذكره الم من الجواب منع تحقق الاجماع
والسند لما لم يخالفه احد واذا كان مخالفة احد سند المنع فلا منع وليس
المراد به الاستدلال على عدم الاجماع حتى لمنع ويستند ما نقل
من الاضداد بين وفيه انه على هذا التوصيه انتفى كان السند على
ما ذكره ان رح ليس ملزوما للمنع فلا يصلح للسندية اذ لا سوى ذلك
اضمار تحقق الاجماع بعده والاصوب ان يقال تحقق الاجماع
بعده كان معلوم الانتفاء على ما في شرح الشيخ انتهى سقط الا
جماع في العصر الذي بعده ومعنى كلام ان رح لو كان اجماع
بعرفة انه لو كان للاجماع وجود في الجملة لعرفه اذ لو كان له وجود
فلا يكون ذلك بعده لانه معلوم الانتفاء بل انما يكون قبله فح
كان احد عرفه وح يصدق الشرطية وسطق على ما عقدت له و
عند هذا اندفع ما قاله الغزالي من ان الاجماع حجة على احد اذ لم
يثبت الاجماع قوله بيان الملازم ان الكون جزء الحكم والكون
قال في شرح الشيخ لان الحكم كون الشيء في مكان عقيب
حصوله في مكان او بعبارة انه عبارة عن مجموع الكونين وا
يكون عبارة عن كونه في مكان بعد كونه في ذلك المكان
اقول فيه نظر لان الحكم الواحدة عند العاملين بالجزء الموقين

الحركة والسكون لما تقدم هو البسيط لانه القسم اصلا فكيف
يكون عبارة عن مجموع الكونين بل الكون الاول ان كان
كونا ماينا في المكان الاول كان سكونا وان كان كونا اولا
في مكان ثان كان حركة والسكون اخر فالصواب ان
يقال المراد ان الكون جزء الحركة والسكون المركبين وهما جزء
الصلوة او المراد به انه جزء مجموع الحركة والسكون وهذا المجموع
جزء الصلوة اذ المراد ان مهيته الكون جزء الحركة والسكون
ان من ذاتيتها فتامل قوله قالوا انا نقول لو كانت صحيحة
لكان صوم يوم النحر كذلك يلفظ ماينا الى ان هذا الدليل
ناشئ من الجواب عن الدليل الاول فعالوا بطريق الالتزام
لو كفى بعد ذا الجهة وصح الصلوة في الدار المغصوبة بناء
عليه لزم صحة صوم يوم النحر لكونه ماموريه من حيث انه صوم
اداء نذر يوما وصاما في يوم النحر او قضى الزمان فيه ومنهيا
عنه من حيث انه في يوم النحر واجب او لا بانه لا التزام عند
كون احد الجهتين لازما للاخر لانا نقول بجواز ادا
المتعلق عند جواز انفكاك الجهتين اقول فيه نظر اذ قد
عرفت ان الدليلين المذكورين لحرمان في صورة جواز
الانفكاك من جانب واحد وههنا كذلك اذ طور انفكاك
مطلق الصوم الذي هو واجب من خصوصيته كونه في

يوم

يوم النحر وان لم يكن انفكاك صوم يوم النحر عن مطلق الصوم بل
بالدليل الذي ذكرتم فيما اذا لم ينفك الجهتان اصلا بل بلا رما اذ
مداره على انه لا مانع الا انه يلزم اجتماع المضادين وعند تغاير
الجهة لا يلزم اذ الملزم لكل جهة كان محلا لاحدهما دون الاخر فتغاير
المحل اعتبارا الا انه لما كان في صورة التلازم لمتبوع الامتثال وكان
من قبيل التكليف بالمحال بالطور وهو فنوع فيه مقتضى الدليل في تلك
الصورة وعند هذا ظهر ان قول ان رجح وحاصل تخصيص الدليل
ليس على ما ينبغي اذ لا فايدة في تخصيص الدليل بعد تمام الدليل فانى
في الجواب ان يقال مقتضى دليلنا لحرمة صوم يوم النحر عدم
عدم مانع او بمعنى انه لا يكون ادا المتعلق مستلزما لعدم جوازه
اذ لا ادا عند عدم التحقق حتى يتبنى لم نظهر مدرك شرعي يدل على الا
متناع فنحكم على الجواز اذ قد تحقق له مدرك شرعي دال على عدم جواز
فنحكم بعدم المدرك مدرك شرعي بجوازه على ما سيجيء والصلوة في
الدار المغصوبة لما لم يظهر فيها مدرك شرعي دال على عدم جوازه
نحكم بجوازها بمقتضى الدليل واما صوم يوم النحر فلما دل الاجماع على
عدم جوازه وهو دليل قطعي فلا يبقى اثر للدليل المذكور فان قلت
اذا نذر صوم يوم النحر فقد انعقد يوم النحر لانعقاد
لم يقل ابو حنيفة بصحة وقصد الزمان من يوم النحر ولا بصحة صوم اذا نذر
يوما ما في يوم النحر والكلام فيه واما اذا نذر صوم يوم النحر فقد

صوم يوم النحر المضاف

متين

منه لم يجوزه ولم يقل بصحته بل قال بانه حرام كانت الطهارة من
زمتين وكان فاسدا فاسد النزاع ولو سلم عدم الاجماع على ذلك
فلا نزاع في ان صوم يوم النحر منهي عنه والنهي في العبادة
موجب للفساد شرعا على ما سيجيء فهذا هو المانع من العمل بالدليل
الدال على الجواز وهذا بخلاف الصلوة في المكان المغصوب
اذ لا نهي عن الصلوة في المكان المغصوب بل النهي متعلق
بالدخول في المكان المغصوب فليس يدخل تحت النهي في
العبادة ولهذا جمع المتم بين القول بصحة الصلوة في المكان
المغصوب والقول بان النهي في العبادات موجب للفساد
فالمتم وثانيا ان نهي النحر في شرع الشيخ اجيب
عنه بان النظر فيما نهي عنه نهي النحر عدم الصحة لرجوعه حالا الى
الذات وفيما نهي نهي الكراهة هو النقص لرجوعه غالبا الى الوصف
والعدول عن النظر لا يكون الا لدليل خاص وقد وجد في الصلوة
في الدار المغصوبة كالآيات المطلقة في وجوب الصلوة مقيدة
بتعيد مكان وكاجماع غير الحنفية على صحتها بخلاف صوم يوم النحر فانه
لم يقم دليل صارف عن النظر بطلانه بل وقع الاتفاق على ذلك
انه نهي وارد لرجوع النهي الى الذات ان هذه الذات من
حيث الذات منهي عنها فبأي اعتبار اعتبرت كانت
منهيا عنها اذ الذات بكل اعتبار اعتبرت ملحوظ عن الذات

يرجوعه الى الوصف ان الذات كانت منهيا عنها باعتبار وصف
ضمني اذا اعتبرت بوصف او ضميمة اضافتها بالصحة اقول فيه بحث
اما اولا فلانه اذا كان النظر منتهيا الى عدم الصحة فلا مكان العدول
عنه والحكم بالصحة بسبب ظاهر الآية الدال على وجوب الصلوة متروكة
بتقييد بمكان اذ لا عدول عن النظر ما لم اذا كان اقوى وهو هنا
فيما نحن فيه واما ثانيا فلان ظاهر الآية كما دلت على اطلاق و
وجوب الصلوة متروكة بتقييد بمكان فكذا الدال على وجوب قضاء
الصوم مطلق لا سعة زمان بل فيتقيد العدول عن ظاهر النهي
فيه لمعارضة النظر الدال على الاطلاق واما ثالثا فلانه لا يثبت الا
اجماع مع مخالفة احمد على ما مر انفا اذ لو كان اجماع لعرفه فلم يخالفه
يتحقق دليل شرعي يعدل عن النظر بسببه وان اريد ان العوام
غير احمد دليل شرعي فليس كذلك فما لم والحق في الجواب ما ذكرنا
وقولهم ان رجوع خلاف نهي الكراهة لا دخل له في الجواب بل
ذكره يعاده ضدا بالنوع على ما وقع في المتن يعني انما قيدنا النهي
بالتحريمي لان النهي التنزيهي حكمه غير ما ذكر وقيل انه اشارة الى منع
بطلان اللازم بناء على مذهب من يقول بصحة صوم يوم النحر كما
ان ما سيقع اشارة الى منع الملازمة بناء على مذهب من لم يقل
بصحته يعني ان عدم صحة صوم يوم النحر وسنده ان النهي لكون
الصوم فيه للكراهة وهو راجع غالبا الى وصف المنتهي عنه وغير

معنى ليفده وههنا كذلك لان مرجع النهي فيه الاخراض عن
ضياعه اتركها وترك اعانة الدعوة فلا يصح فيه فنهي وهذا
لا يليق جعل متعلق الوجوب صوم يوم النحر من حيث انه في يوم
النحر لانه فان كان عاصيا عليه الامر بصوم يوم النحر لوجوده اضيق فيه
بناء على انه هل يعقد النذر ام لا فقد اشتهر في الاصول انه معصية
وعند ابي حنيفة يعقد لان في التزام الصوم قربة قول ولا يخفى
عليك انه لو كان جهة الوجوب هو كونه في يوم النحر وهي تتلازم
جهتا الوجوب والحرمة وليس من محل النزاع اذ لا يمكن الانفكاك
على تمام وايضا الطباق العادة على عدم تعلق النذر بالسعي على مالا
يخفى بل الحق ما ذكرنا قوله واما لا يكون كذلك فقول دخل تحته صيغتان
احديهما ان يكون تعلق الامر والنهي بالفعل الواحد من جهة واحدة
وبهذا هو الذي قدم الاشارة الى انه تكليف بما لا يطاق وهو
ان يكون الجهتان متلازمتين وظاهر انه ليس من قسم التكليف
المحال بل هذا من قسم التكليف بما لا يمكن الامتثال بالامر
والنهي معا من غير تردد اه ونشير اليه في جواب قوله فان قيل
حيث قال فيلزم تكليف الخ وحمل على انه اضافه ساه على قيل
مع انه خلاف النظر للملازم قوله لانه لا يمكن الانفكاك او الملازم
منه التكليف بما لا يطاق التكليف الخ على انك قد علمت انه ليس
تكليفا محالا اذ لا يلزم اجتماع النقيضين من جهة واحدة وكانه

اقول

ولما كان هذا وان الحد بالذات يتعدد بالاعتبار اذ الجواب من
قبل من يذهب الى امتناع تعلق الوجوب والحرمة بالواحد
بالشخص وان تعددت الجهات فلا يتوجه ان هذا الكون و
ان كان بالذات يتعدد بالاعتبار كما سبق ويجي في الجواب عن
الدليل القاضي فلا يتم التعليق وقول ان رجح الكون في الخير
واحد في الصلوة يتضح منه بان ما ذكر في المتن من الكون
مختص بالصلوة فذكره على سبيل التمثيل وفي الصوم
مثلا والا فالمكان لا دخل له في الصوم ولهذا لو نذر ان يصوم
في الدار كان له ان يصوم في غيره على بعض المذاهب بخلاف
الصلوة قوله لو لم يكن صحيحا لم يسقط بها اي مع التكليف
والطلب وقد سقط معا كما تقدم القاضي اجاب لانهم امروا
المصلين في الدار المغصوبة بقضاء صلواتهم وحينئذ يتوجه
منع الملازمة بجواز ان يوجد امر ظني يسقط التكليف عنده
لا به على ما في شرح الشيخ اقول ولو حمل الكلام على ما مع كون الفعل
مسقطا للقضاء على ما هو عند الفقهاء لا بمعنى موافقة الشرع بنفع
منع الملازمة وحينئذ كان الدليل مجموعا من كلام القاضي فمن قال
بانها ليست نفس المامور به ولا يسقط معها المامور به كاحمد
والمتكلمين والجبائي ويكون بصدره باستلزام جهته انه
يثبت به بعض ما اضافه الهم فيكون مجموعا من مشتركين الهم و

القاضي والفرق بين المقدم والتالي ح يكون بالاجمال والتفصيل
كما قالوا فتأمل بقي هنا امر وقيل الباطل متفرق قوله عندها لا انها
ويكون فائدة اسنادها فيه تعريف ابطال التالي الى القاضي ان
الى ان ما نقل عن السلف يبطل مذهبه كما قال الامر فرق اليه بان
من انه كما نقل عن السلف سقوط الطلب بفعل بعض الناس نقل ايضا ان
مامورين فلئن كان بعضهم بالاجماع فلا ينفي ان يكون في
حين ما فعله اقول في هذا التوجيه ورد ان ما ذكر من عدم الامر
بالقضاء لا يدل عليه بجواز ان يكون بناء على سقوط التكليف
عندها لا انها وايضا ما نقل عن الامام انما يدل على انه كما نقل عن
السلف السقوط مع نقل السقوط بها وهذا لا يدل على ان
النافل في الكل هو القاضي وكيف نظن بامثال هؤلاء العلماء
الاعلام انهم نقلوا اجماعا كان صريحا في خلاف مذهبهم ولم يلتفتوا
له بل يعلل الاجماع بسقوط القضاء بها جمعا بين قول القاضي وا
حمد كان نقل الاجماع من القاضي بسقوط القضاء معهما جمعا بين قو
احمد قوله ولا يعني قد يوهم بعضهم ان المراد انه لا اجماع مع في الفوائد
وهو من اهل الاجماع فاعترض بانه لا يمنع انعقاد اجماع ا
قبله او بعده وعلى ما ذكره ان رج المحقق وهو نظ الموافق
للكتب الاخير دلان مفاده انه لو وجد اجماع يعرف على الفور وانما
الاجماع بعده فعلوم الانتفاء كذا في شرح الشيخ واقول على هذا

الكلام اولا لم تفصل بعض التفصيل حيث علم ان هذا التنبيه الاخير
ليس من قبيل التكليف المالي بل من قبل التكليف بالفعل وترك
التنبيه الاول على ما فهم اولا او هو ايضا تكليف مالي بالوصف وكيف
ان محض الكلام اولا ما يكون بهذا المعنى لا انفكاك بينهما
اوضح ما يكون الاجماع من جهة واحدة فذهب صريح او دليل
وحي كان ما ذكره اخرا جواب السؤال عنه واما الكلام الاول
واظهر ما هو الصواب منه اللهم الا ان يحمل قوله تكليف مالي
على الاضافة دون الوصفية ويمكن ان يقال في صوره يلازم
الجهتين انه ايضا تكليف مالي بالوصفية لان الجامع الفعل
من جهة يقتضي جوازه من تلك الجهة وهو يقتضي جواز ط بلازم
وهو الزنا من تلك الجهة التي لما كانت جوازا لان نحو بترك المكروه
يستلزم تحريم لازمه اذ الحل اللزوم كما هو شان الامر الذي هو الله
سبحانه والتي يقتضي عدم جوازه من تلك الجهة فيلزم اجتماع
النقيضين من جهة واحدة قوله في ط الاصولي فيه اشارة
بذلك الى تعلق الاذن للامر دون النهي يعني ان الاذن
واجب غير حرام وطلب فقهه فلو ذكر في بعض كتب الاصول
كان من قبيل نقل المسلم من علم متفرع على ذكر الفرع بل
كتب الاصول من حيث هو اصول انما هو من احوال الادلة
اقول وما وقع نظيره ما وقع فيه بعض جان ما فاته الا

مام يتوضيه كلام الى ما شئ ليس منه قطعة الاصول وهو ان مراده
ان المتوسط ارضا مغصوبه يحل له اذا بدر الجهد ودف الوقوع منه
لم يسقط الطلب عنه يوم القيام لشغل حق الغير حال الاداء
وان كان اتيانه لما يجب عليه ويتم به عنه لان هذا حكم اخر
وطبيعة الاصول التظرف الادلة من حيث دلالتها على الاحكام متعلقة بافعال المكلفين ما داموا في دار التكليف
وذلك لان تنقيح المسئلة التفقهية في كتب الفقه كثير شايع
وليس في علم منفي التعويض على ان المهم فعل مبدر ذلك
حيث كان عن المعصية عنه قوله قال الامام باستحباب
حكم المعصية اقول فعليه ان يعتبر استحباب كونه منهيا عنه
فيدعي بطلانه قطعا على ما عرفت انه تكليف مع فلا سبيل للاستحباب
اشرعه قلت كلام المعصية ايضا مقطوع به على ما ذكره المهم
فلا يقاوم الاستحباب موسوما وسنظهر جوابه قوله وهو
يعيد انما حكموا بالاستحباب دون الاستحباب لان الامام لما
ان دوام المعصية لا يكون الا بفعل منهي عنه وترك مامور به
بدر ذلك في ابتدائها خاصة اولان المعصية عنده كما يقع من
كلام قد يكون بما ذكر وقد يكون بفعل ما هو سبب عن فعله الا
ختيار ثم ان قلت لا شك انه حق كالناس وطالب به
في الدنيا اوفي الاخرة ولعل مقصود الى ما شئ ذلك وح لا

فان قلت كونه منهيا عنه صحيح

السبق

قلت هذا ليس معنى المعصية بل هو من قسم رابط الاحكام بما
سبابها واعلم ان الكلام فيما على المكلف بالمعصية وكان وقوعه
فيها بالاختيار والا فلا نهي فلا معصية بالاتفاق قوله ان المندوب
بدر هو بامور به ان يطلق عليه اسم المامور به حقيقة او مجاز على ما
الكرخي والبكر الرازي قال في شئ الاشتباه ان نهي على
ان امر حقيقة الايجاب او للقدر المشترك بينه وبين
المندوب فلا تلتفت ان يجعل هذا مبنى براسها اقول بدر هذا عين
هذه المسئلة الا ان المهم لما لم يعد هذا الخلاف مسئلة في بحث الا
مام ذكرها هنا وجعلها مسئلة وقوله والطاعة فعل المامور به
يجب تخصيصه بالطاعة التي هي فعل والا فعدم فعل الطاعة ترك
المنهي عنه وكذا ينبغي تخصيص المعصية في قوله اذ لا معنى للمعصية
بالفعل الوجودي الذي هو ضد الكف وبعد هذا فلنخصص ان بمنع الكلية
وان الطاعة عنده فعل المامور به او المندوب اليه فلا تنع الدليل
الاول ويرد على انه ان مراد اهل اللغة بنفي حقيقة الامر التي
يسمى عندهم امرا باعتبار معانيه الحقيقية والمجازية لا يفيد المعنى
الحقيقي لفظ امر بدليل يقتضيه الامر الاباحة والندب وغيرها
مما لا نزاع في انه ليس بامور به حقيقة قوله وجب المصير اليه بالدليل
الذي ذكرنا اقول فيه بحث لان الدليل الذي ذكره على تقدير صحته
لا يعدو الا الظن والظهور وح فيعارض ادلة المهم وادلة الحكم اذ

النظ المظنون في الالفاظ الحقيقة ايضا ويمكن ان يقال مراده
انه يجب المصير اليه بالدليل الذي ذكرنا بنا على ان الجمع بين
الادلة اولى من الغاء احدها بالكلية قوله والكلام فيه كما في
المندوب قال في شرح المختصر الا انه لا يتأتى مسلك الاستدلال
الاول اذ لا يصح انه معصية ويتأتى الثاني وهو الاقتضاء على
سبيل النهي الرمزي كما وهي كراهة اقول يرد عليه ان ما قاله
يدل بان يقول ترك المكروه طاعة ترك المنهي عنه الرمزي القاطع
التي هي منه فتدل الترك وذلك كاف في الندب بالطاعة
التي هي الفعل قوله وان لم يجز به نهي اقول كانه اراد بالنهي
عنه ما تعلق به صريح النهي وهو مبني على ان النهي خطاب
متعلق بترك المنهي عنه والمتبادر منه ما هو صريح الخطاب
ويمكن توجيه كون ترك المندوب ليس منهيا عنه بان
المكروه وان اقتضى فعل الترك فقد يتوقف المطلوب فيه ترك الفعل
ولا نذهب عليك جريان ما ذكر في الكراهة في الندب
اذ قد يطلق الندب على ترك المكروه ايضا وفي الحرام وفي
الوجوب ايضا فتطلق الواجب على ترك الحرام والحرام
على ترك الواجب فتدبر قوله وعلى ما استوى الامران
فيه قال في شرح المختصر قد فهم البعض من كلام المتن
انه كما يطلق الجائز على المباح يطلق على اربعة معان او

مالا يمنع شرعا او لا يمنع عقلا ما استوى فيه شرعا ما استوى الامران
فيه عقلا فاعترض بان استوى فيه الامران شرعا هو المباح فما معنى
بان ما استوى الامران شرعا اعم من المباح لشموله ما لا يمنع فيه
من الفعل والترك شرعا كفعل الصبي وهو كالمباح الا في ما
اذن ان ترجح في فعله وتركه ولما كان هذا ضعيفا بناء على ان
ما لا يتعلق به خطاب الشارع لا يعني باستواء الامرين فيه
شرعا على رأيه ان الشارع المحقق وجعل الكف السلبية ما انتهى ما
استوى الامران فيه شرعا وعقلا والاقتضاء في ان هذا اعم
من المباح وبهذا اجيب فعل الصبي مثلا لما استوى فيه الا
مران عقلا منهما على ما ذكرنا اقول يرد عليه ان الشارع لم يكن الامكان
الخاص معدودا في جملة معاني لفظ الجائز وهو من جملة معانيه
في العقليات وكان لفظ الجائز منصرفا عنه ولعل هذا
الفائدة اما تترتب ما ذكرتم لذلك لم لا يجوز انه بين ما استوى
الامران فيه خلافا لبعض هذا البعض وبناه على ان الشارع
فرق اذ على ما فهم هذا البعض يكون هذا المعنى هو معنى الامكان
الخاص المعتبر عند ارباب المعقول والمراد بالاستواء استواء
بحسب الواقع ونفس الامر بالنظر الى ذات الممكن وعلى هذا الشارع
كان معنى الكلام ما استوى فعله وتركه في عدم اشتماله على
المصلحة او المفسدة الشرعية سواء سوى الشارع بينهما في ذلك

بيض هـ

بان تعلق به خطاب الشارع فيجب العقل والشرع كالمباح اذا
تعلق به خطاب فيجب العقل باستواء فعله وتركه في عدم المصلحة
والمفسدة لا في عدم الاثم فتأمل على ما قيل اذ يرد عليه ما علم الاثم مع
فيه وليس هذا محل ما استوى الامران فيه عقلا يعقل الصبي اذ
استواء الامرين في عقل الصبي ليس بمعنى الامكان الخ
الخاص لانه مشترك بينه وبين فعله فيه بل بمعنى انه استوى
فيه المصلحة والمفسدة الشرعيتين لم الخفي ان ليس للقدر المشترك
بين الامكان الخاص والمباح الشرطي معنى مشترك يحصل
كان لفظ الجواز موضوعا بازائه وما حمل هذا البعض الاستواء
العقل على الامكان الخاص لم يحمل كلام المتن على ان المعنى
فهو القدر المشترك وان شارح لما حمل على القدر المشترك لم يجوا
الاستواء العقل بهذا المعنى بل بالمعنى الذي بنا ان يكون القدر
المشترك بين المعنيين من معاني لفظ الجواز ليس بقيد بل
هذا المعنى هو ما يذكره بعد هذا من بعض المعتبرين له وهذا المعنى
يرجع الى ما اسلفنا من ان شارح في فعله وتركه حيث يقال وافقا
غير المكلفين والافعال المباحة للمكلفين كالمعنى الذي
حمل الشارح على توجيه ان شارح كان المراد بما لا يمتنع عقلا
هو الامكان العام المقابل جانب الوجود كما صرح به في بعض
الحواشي وفي سلام لفظ خلاف المعنى خلاف توجيه فتيه

لم الخفي

لم الخفي ان لفظ المتبادر من قول المص وعلى ما لا يمتنع شرعا او
عقلا انه للقدر المشترك بين الامتناع الشرعي والعقلي فلو يذكر
كلمة او بالواو وكان اظهر وكذا الظاهر من قوله وعلى ما استوى
الامران فيه فيقال انه لما استوى الامران فيه في الشرع والعقل
معا وليس كذلك فلو قال لما استوى الامران فيه في الشرع
او العقل لكان اظهر وكان منطبقا على ما حمل ان شارح عليه لان
ما يمتنع في النفس لاثم عدم فقد حد الامتناع واستواء
الطرفين كان فيما سبق باختيار حكم الشرع او حكم العقل كما
ذكر بحسب الواقع ونفس الامر وههنا باختيار نفس الواقع
وموجب ادراكه والى هذا ان يعود في النفس في الموضعين فالجاري على هذا يطلق على ما استوى طرفاه شرعا او
عقلا عند المجوز له وبالنظر الى عمله وان كان احدهما في
نفس الامر واجبا او راجحا وعلى ما لا يمتنع عنده في حكم الشرع
او العقل وان في نفس الامر ممتنعا شرعا او عقلا وهذا
هو المسمى بالمحتمل قال في شرح الشيخ ما لا يمتنع في النفس
ولا اثم عدم ترك لقطعي والظني مع ان سيأتي الاتي
مشكوكا نظهر ان اذا قلنا بعد اشتراط السراط التي في
الوضوء بعد فيه شك لا يعد ان الاشتراط مشكوك فيه بل
عدم الاشتراط فالمراد ان المشكوك فيه يطلق على ما لا يمتنع

كان هـ

في النفس دلالة على عدم الوجوب إذا كان الشك في جانب وجوده راجعا
هذه عبارته أقول إطلاق المشكوك فيه على المظنون متعارف
فإن الشك قد يطلق على ما يقابل اليقين صرح بذلك بعض
من أهل المعاجم نعم وأما إن القطعي يذكر ويراد به ما لم يكن فيه مع أنه
لا يسمى مشكوكا فقط الورود اللهم إلا أن يخص بما لا يكون
وإضافة النفس أيضا لا تخرجه عن وجوده لكن ينبغي تعميم
اعتبار هذا التخصيص في إطلاق لفظ الجواز ويطلق الجواز
على كل ما لا حكم بعدمه وإن كان مما حكم بوجوده إذ لا شك
أن وجود الواجب ثابت غير منتف عند العقل وكان مما
يجوز أو يتوقف أن المراد أن المشكوك فيه يطلق على ما يكون
عليه هذا المفهوم أو ما لا يسمع في النفس في الجملة أو
بعض ما يصدق عليه هذا المفهوم هذا وأما ما ذكره في
بيان المراد أن المشكوك فيه يطلق على ما لا يسمع في النفس
ولا حكم بعدمه إذا كان في جانب وجوده راجحا ففيه أن ا
لتقييد يكون جانب وجوده راجحا لا يدفع البعض بالنظر
وهو ظاهر ولا يقطع إذ البرجحان شامل للوجوب اللهم إلا أن
يخص بما إذا لم يسمه إلى حد الوجوب لم يرد منع ور
الطرف يضع أن جاز محتمل قوله خلافا لبعض المعتزلة
القدماء قالوا الأفعال الاضطرارية التي لا يدرك العقل
الشاملة

لها على المصلي والمغتسل وحلو ما فيها مباح قبل الشرع با
الأصلية لأن الله تعالى خلق العباد وما ينتفعون به فالحكم بالمنفعة
له دفعا للعبث وحاصل النزاع يرجع إلى أن الإباحة
بمعنى أن الشرع لم يحكم بوجوده أو حكم
بعدمه بذلك والتحقيق أن ما لا يدرك العقل اشتماله على المصلحة
المفسدة وخلوه عنها ولم يتعلق بهما الخطاب الكاشف عن حاله
مباح بالاتفاق إلا أن عند هؤلاء البعض من جهة أن
عدم ورود الشرع بمعنى عدم الوجوب في فعل وتركه وهذا
وعند الجمهور من جهة أن كل ما عدم فيه المدرك الشرعي
في فعله وتركه فقد تنكر المدرك الشرعي فكل أن يرجع بالنفي
قوله وهو يستلزم ترجيح ما مورد به أقول أن أراد الترجيح
مع قيام أو مطلقا فمسلم لكن لا يفيد قوله فالمباح لا ترجيح وقوله لما سلف
من أن الإباحة لذاته مسلم لكن لا يفيد قوله فلا يكون مأمورا به وإن
كان الوصف فهو ممنوع هذا ما يمكن أن يقال من جانب الكعبي قوله فما
هو واجب قطعا اندفع بذلك التقرير ما يحتاج إليه ههنا وهو
تقرر الواجب في الخبر هو مفهوم أحد الأمور المخير فيه
تركه وهو المباح كلمة العبارات فلم يلزم كون ما هو المباح
واجبا حقيقة غاية الأمر أن الواجب تحقق في ضمنه و
بيان المراد بوجوبه أن الواجب تحقق في ضمنه وبه

يحصل الواجب بل لحصول لحصيل الواجب اذ الكلي يتحد مع افراد
جعلا و وجودا القول لحقيق المعام ان اللازم في ترك الحرام
هو مطلوب الشارع وجود الضد المشترين فعل مباح و
او واجب او مندوب او مكروه بناء على انها موانع لحصول
فعل الحرام وبين عدم شرايط فعل الحرام كالتصور والشوق
والارادة وغير ذلك وذكر لما يقال ان لحليم العدم عدم المقتضي
الناه للوجود وعدم المانع و وجود الشرط من جملتها ففي صورة
لم يتحقق تصور الزنا او الشوق اليه او الارادة لم يطلق في
الكف عن الحرام الى لحصيل المانع عنه كفعل المباح والواجب
في يفعل المباح بقصد الامتثال والواجب بقصد انه واجب
معين لانه اذا لحصل الخطاب الذي هو ترك الحرام من جهة انه
حيث لم يحدث فيها تصوره او الشوق اليه او الارادة
له وفي لو اشتغلنا بفعل مباح او واجب مثلا كان ذلك من
جهة انه من لوازم الوجود لا من جهة ان ترك الحرام موقوف
عليه اذ لو فرض عدم الاشتغال به كان ترك الحرام ما فيا بالفعل
من جهة عدم الشروط و الحاصل انه لا يجب علينا في هذه
الصورة فعل المباح او غيره ليحصل الكف عن الحرام و
واما عند توجهنا و التفاتنا اليه وكنا قادرين عليه فالظاهر انه
لو لم نشتغل بضده بفعل ذكر الحرام فلا شك انه يجب علينا

فعل

فعل المباح او غيره لحصيل العلة الكف عن الزنا و
بظهور الانكرون وجوب المباح مثلا في تلك الصورة بل قد
يصرحون بذلك كما يشهد به تتبع كتب الفروع مثلا اذا كان
شخص مع امراة محللة مطلوبة في بيت وكان لحدم يعلم انه
لو لم يشتغل بضد الزنا يصدر منه الزنا فلا شك ان الاشتغال
بضد الزنا واجب عليه في تلك الصورة وانت تعلم بادنى
تامل ان ما استدل به الكعبي من ان ما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب انما يتم في هذه الصورة الثانية اذ في الصورة
الاولى لا يصدق ان فعل المباح مثلا مما لا يتم به الواجب
الا به بمعنى انه بدونه فعل الواجب عليه فما هو مقتضى دليل
الكعبي ليس مما نحن فيه امر الجمهور فان اراد هذا فلا خلاف
لاحد في عدم صحته وان اراد ان فعل المباح واجبا
للكف عن الحرام فدليله لا يدل عليه فلينا ملي فان قلت
يرد عليه ان الكف يجب ان يكون واحدا بهذا من امور معينة
فان قيل يكفي التعيين النوعي و هو حاصل بكونه واجبا
او مباحا او مندوبا قلنا لا يدفع التعيين النوعي من يقين
حقيقة الفعل كالصوم و الاعتكاف مثلا و الحاصل ذكر
مجرد الاختيار التي من الاعراض العامة فقول فيه نظر
لانه ان اريد ان متعلق الوجوب هو نفس حقيقة الفعل

بضده

بضده

لحصل

لا العوض العام فلم يكن فيما نحن فيه الكلي بسقط كذلك لان
لوجوب متعلق بكل فعل فعل الا انه تعذر التقصير فيه فكان
بالعوض العام وان اريد انه لا بد في الواجب المخير ان
يتعين الموجب كل واحد من الافعال المخير فيها بنفسه وكذلك
فذلك غير لازم وهو ظاهر وغير لازم من تعيين الواجب
المخير وكفيق مفتقة على ما عرفت وايضا لو كان كذلك لسقط
المخير لما يضر اذ المفقود كوتر واحيانا واما يكون واجبا مخيرا
بدل كان واحيانا بعينه او ثبت بطلوبه فيما نحن لانه سبب
الاداء اقول لما لم يكن مقدم الاداء حراما لنفسه بخلاف سبب
الاداء على ان المقدم مما لا يتحقق الشيء بتحققه البتة بخلاف
السبب لانه الموجب للشيء ذي السبب غير المقدم الى السبب
في الاداء والسر فيه ان الواجب لما كان المطلوب وجوده
مما يتوقف عليه وجوده لا بد من تحصيله موجبا كان او غيره
والاداء لما كان المطلوب عدمه في نفسه ويستلزم تحليله كان
حراما لا محالة ثم الظاهر في النقض ان يمنع من يلزم ان يكون
كل حرام تركه واجبا اقول هو صنيعه وكل ترك حرام واجب قوله
بل ذكر صحته وفصله انه ماذون في تركه اقول هذا الكلام
مشعر بان لمام حقيقة المباح هو ما ذون في فعله وتركه وهو
يخالف المندوب والمكروه فيه فلا بد من قيد او نحو حتى يغير

فيه هذا ويعلم هو لاء القوم جعلوا المباح بمعنى الجائز وحكم كان
الجائز لم يقطعا فيما نحن قوله وكاسباب الملك والضمان يعني
ان السبع سبب للملك وان الغصب ونحوه من الاتلافات
سبب للضمان وان مثل الزنا سبب للعقوبة التي هي الحد
ولولا انه صرح في المنتهى بان المراد اسباب هذه الامور لم
يعد ان يجعل الملك ونحوه عطفا على الضمان الذي هو سبب
لوجوب الحد فيكون هذه ايضا اسبابا فان الملك سبب اباحة
الانتفاع والضمان سبب براءة الذمة والعقوبات سبب سقوط
المطالبة الدنيوية والانصاف ان هذا في غير الملك يعد كذا
في شرح الشيخ اقول لم يفرق في المنتهى الا انه جعل مثال السبب
العقوبة اسباب الملك والضمان والعقوبات ولم يجعل نفسها
امثلة الاسباب المعنوية ولا تذهب عليك انه لا تنافي بين
جعل اسباب هذه الامور امثلة للسبب المعنوي وبين
جعل نفسها امثلة لاذكور اشتراك السبب والمسبب
في كونهما سببا معنويا في الجملة ويمكن هذا بصرف منه بان
المراد بهذه الامور في المختصر اسبابها مع ان تحرير عبارة
المختصر عليه بعيد غاية البعد والموفق بين المثال المذكور
في المنتهى والمذكور ههنا ملازمة نعم يلزم عدم المنافاة
وقد عرفت انه لا منافاة على ان التعارف غير الملك

انما يلزم من توجيهه بناء على ان الكلام في الاسباب الاقتضاء
الشرعيه وبراءه الذمم وسقوط المطالبه بها من الاحكام او
لو جعل الضمان بمعنى التزام مثل ما اتلف دفعا لما قد يقال
سببا لوجوب اداء الغرامه والعقوبات بمعنى اطلاق اسم المسبب على
المعصوم واطلاقها سببا لوجوب القصاص فان الشيخ في
ان طاقبتي فعاقبوا بمثل ما عوقبتم فلا بعد لو جعل موضع براءه
الذمم وسقوط المطالبه عوده المطالبه الماليه وغيرها بعد سقوط
البعد من توجيهه ايضا فتامل قوله فالحكم كالقدره على التسليم
مثال لكون عدم الشرط مانعا للحكم ومقتضاه وحكمه اباحه الانتفاع
بالعين والشرط القدره على التسليم وعدمها مستلزم لعدم
عدم امكان الانتفاع وهذا الحكم بمعنى صحه البيع وحكمه
والحكم في قوله بمعنى الحكم على البيع على ما في كثير من النسخ بمعنى
الحكم كما في قوله ان من البيان لسحرا وان من الشعر
لحكما وفي بعضها بدل الحكم الحكم فالاخبار وهذا ربما يؤيد
التوجيه المذكور قوله والسبب كالطهاره مثال لكون عدم
الشرط مانعا للسبب وحكمه ههنا وجوب الصلوه وسببه
تعظيم البارئ وحكم السبب ما عناه عن الاداء والشرط
الطهاره وعدمها مستلزم لحكمه اي سوء الاداء ثم لما كان
بين الشيء وحكمه ملازمه والمنافاه بين الشيء ولازمه

المانع

المانع الساوي في قوه المنافاه بينه وبين ملزومه عبر عن المنافاه
بين الشيء وحكمه بالمنافاه بينه وبين ما هو ملزومه وح فالفرق
بين المنافاه بين الشيء وحكمه امر وبين المنافاه بين نفس
ذلك الامر بان المنافاه في الاول بالذات بين الشيء
وحكمه وبالعرض بين الشيء والامر في الثاني بالعكس فتامل
قوله كالصلوه بغير الطهاره اقول فان قلت الماموريه
بالصلوه هو الصلوه بغير الطهاره التي لم يطرء في زمانه
قلت الماموريه في وقت الاداء ليس سوى هذه الصلوه
ووجوب القضاء بامر جديد ولعل هذا مبتنى على ان وجوب
القضاء بامر جديد او بالامر الاول فان كان بامر جديد فلا
اشكال وان كان بالامر الاول فالظاهر انه لم يات بالماموريه
بعينه لم يسقط القضاء ويمكن ان يقال على هذا المدار
كان ههنا كالامرين على ما سبق والمكلف في الصوره
المعروضه قد اتى باحدهما دون الاول والمراد بالموافق امرا
ان يكون هو الامر الاول فتامل قوله وعند الفقهاء يكون
الفعل مسقطا للقضاء اقول ح العبارات الصحيحه
والفاسده التي لا اقضاء لها كصلوه العبد من مثلا التي
لا يات بها الصلوه الصحيحه من العبد من كانت بحيث لو
كان قضاء يسقط بها وهو المراد بالتوفيق وعن عليها

الفاسدة فما ذكر قوله لانا نقول المنع دفع وجوبه لا يخفى ان
المراد منه المنع من وجوبه اذ الدفع بمعنى المنع كما في بعض
شروح المنهاج ان نتراءى ان يراد بهذا ايراد ما ذكر بدل الاول
ان يقال المراد سقوط القضاء منع تحقق وجوبه ليس بشيء
اذ لا فرق بين الدفع والمنع مع فرق ما بين ارتفع والله
تعالى فتدبر قوله لكان حسنا اما اولا فلان المصنف اطلق لفظ
الصحة والبطلان وفسره ظاهرا بما هو مختص بالعبادات
فان ترك الكلام على ظاهره كان موهنا بالاخص وان
اول بما ذكره الشارح وجه التخصيص ان موضع
عرضة البطلان قوله من قال بان الصحة والبطلان من خطاب
الوضع وهذا القول انما يطلق في صحة العبادات وفي
عامة المعاملات فكونه خطاب الوضع ليس مما ينازع فيه
على ما سبقه كان لفظ الصحة والبطلان مشتركا اشتراكا
لفظيا بين ما هو صفة العبادات وما هو صفة المعاملات
وهذا مع انه خلاف المشهور خلاف الاصل اذ الاصل
الراجح هو الاشتراك المعنوي دون اللفظي لعلم الوضع
والغناء عن القرينة المعينة للمعنى المراد واما ثانيا فلان
المعتزلة جعلوا موافقة الامر وسقوط القضاء ثمرة الصحة
لا نفسها فهو تنقيح بالمباين قال في المنهاج الصحة اه

ستباح الغاية وبارادها البطلان والفساد وغايته
اعادة موافقة الامر عند المتكلمين وسقوط القضاء عند
الفقهاء وان نظر الى ما ذكرنا بقوله ان الخلاف في ثمرتها فجعل
موافقة الامر وسقوط القضاء ثمرة الصحة لا نفسها وان نظر
بهذا الكلام الى ان ثمرة العبادات هي موافقة الامر وسقوط
القضاء دون الثواب على ما نطق به العلامة فاعترض بان الثواب
قد لا يترتب على الصلوة الصحيحة ولا يخفى ما في دفعه الى ان
يقال المراد جواز ترتب الثمرة لا وجوبه وقس عليه الثمرة
في المعاملات فاجعل بالك لما يحلق بخط المعاملة الصحيحة فتدبر
وقالت الحنفية المراد بالاصل الركن كالمبيع فما كان في
وبالوصف الشرط المعتبر في صحته وجودا لا عدما اتى على
منع الشيخ من ان الزائد وجودا على المزيد عليه فكان بمنزلة
الوصف فههنا يتنفى اصل البيع وركنه وهو المبيع بناء
على ان عدم الشيء بوجوده بمنزلة عدم عدمه وكذا يتنفى
وصفه وشرطه وهو القدرة على التسليم قال في شرح المنهاج
المعتبر في الصحة عندهم وجود الاركان والشرائط فما ورد
فيه نهي وثبت في وعدم مشروعيته فان كان ذلك لما
يختار الاصل فيقط اما في العبادات فكالصلوة بدون
بعض الشرائط والاركان واما في المعاملات فكبيع ا

الملافيح وهي ما في البطن منه الاجنة لانعدام ركن البيع
اعني المبيع وان كان باعتبار الوصف فاسدا كصوم
الايام المنهي في العبادات وكما يوافق المعاملات فانه
يشتمل على فضل خال عن العوض والتزايد وقع المزيد عليه
فكان بمنزلة وصف وايضا وصف اصل هو ميادلة المال
بالمال لا وضعا الذر هي المبادلة التامة وان كان ما
باعتبار اخر مجاورة فكروه لا فاسدا كالصلوة في الدار المغصوبة
والبيع وقت نداء يوم الجمعة فظهر ان النهي بالعبادات
ليس لخلل ما يبتغي قوله فكذا يتطلق ان النهي والبطلان في
العبادات انما يقوم في العبادات لان النهي والبطلان
في المعاملات لا ينكر احدهما كونها من جملة احكام الوضع
اذ لا استراب في ان كون العقود التي هي المعاملات
ينكر احدهما كونها من جملة مستتبع لثمراتها المطلوبة منها
متوقف على توفق من ان ينهى خلافها في العبادات
وذلك لا يكون التلفظ بصيغ يعقب سرعة خلية رياضة
الاسقاط اذ هو متوقف منه نع فكان من جملة خطاب الوضع
ولذلك اقتصر المصنف على نهيه في العبادات اذ واضح ان
ينكر كونها من خطاب الوضع والانكار لا ينافي اذ كانا
في المعاملات فما في شرح الشيخ حيث من وجه التقيد

بقوله

اقول وكذا بمثل الصلوة بالخلل جائز
بعض شراحها الذين ع ما يبتغي ص

نظر ه
قيد ص

بقوله اني قيد بذلك لان الدليل الذي اورد في المتن
يخصه حيث نهى ان النهي انما يكون العقل مسقطا للقضاء
واما موافقة امر ان نهى لم يشتمل بان يخصص ما ظن من
احكام الوضع بالعبادات مشتمل على الخلل ليس مما ينبغي
فتدبر قوله فانكر ذلك ولم يقل وهو منكر بل سبب انكار ذلك
الى المصنف بوضوح انه ليس مرضيا عنده كما هو دأبه في ذلك
الكتاب وذلك لانا بعد ورود امر ان نهى بالصلوة
نظن البطلان لما ذكر في معرفة كونها صحيحة بمعنى كونها
مسقطة للقضاء الى توقيف منه ولهذا لو خلى حاله الوقت
لم يتسنى وصلى فيه وفات الوقت فعليه القضاء وان لم
يعلم او لا كما ستعلم لكي يكون الفعل مسقطا
للقضاء لم يعلم لكونه مامورا به حتى يكون امر اعلميا يعلم
بالعقل دون التفرع بل لما ذكر الى خطاب متعلق بتذكر
غير الخطاب التكليفي الذي كان متعلقا بالمامور به ولا
شك انه ليس تكليفيا فيكون من قبيل خطاب الوضع
فتدبر في كونها صحيحة بمعنى موافقة الامر فقط لا الحاج الى الوقت
من ان نهى قوله ومنها الرخصة اي من اصناف خطاب
الوضع الخرض عليه بما ذكر في شرح الشيخ من كون الرخصة
تكون واجبا ومندوبا ومباحا ينافي كونها من خطاب

الوضع بل من خطاب الاقتضاء والتخيير واصيب عنه بان
لان رخ في نوعين كان احدهما كونها من خطاب الوضع
وهو اسلا وثانيهما كونها مسببة عن عذر طارف حق المكلف
تناسب تخفيف الحكم عليه مع قيام الحرم وهو من احكام الوضع
ثم استشعر بانه رخ كان داخلا في السببيه فلا ينفي جعلها نفسها
اعتنها فسمى للسببيه فاجاب بان الرخصه ليست ما عن
اخواتها بصفات مخصوصه وهو ان السبب منها صفة
للمكلف مناسب للتسهيل عليه مع قيام الحرم جعلت نفسها
لها كما ان الاستعاره نوع من المجاز وجعلت قسما له
اقول لا يخفى ما فيه من التعسف والعموم لم يجعلوا الاستعاره
قسما للمجاز الذي كانت الاستعاره قسما منه بل للمجاز
المرسل ولو ترك لفظ المرسل في اللفظ فكان من قبل
الاضمار في اللفظ لا ان المراد منه مطلق المجاز بل
الحق في الجواب ان يقال كون العرف السبب رخصه
من ان رخ بالمعنى المذكور انما هو شرط فقط ان رخ فكان
من قبيل خطاب الوضع ويوجب منه ما ذكره في بعض
شروح المنهاج بهذا انما يكون محل مذهب من جعل
الاقتضاء او التخيير اعم من الصريح والضمني واما عند غيره
فلا كيف والعبرة للملاحظ فيها سوت الحكم على خلاف القياد

على وقع لاله الاقتضاء والتخيير وان لم يخل الواقع عنهما فاما
قوله لولا العذر الحرم كان رخ ما وضعا للحكم في حقه الغير
لولا العذر فهو قيد لوصف الرخ لا للقيام لان المراد به
قيام الحرم اذ الدليل الحرم بقاية معمولا به الرخ منسوخ ومن
المعلوم ان بقاية معمولا به غير معتبر فان عدم العذر يكون
الدليل محرما في حق ذلك المكلف معتبر فان عدم العذر
والضمير في قوله فهو الرخصه للحكم الثابت بطريق التخلف
عن الحرم وهو الحرم من الفعل والترك وخرج من الرخصه
الحكم الصادر بعد الحرم وخرج ما سبق لكن لم يعتد عند القيام
وخرج بقوله لما يعارض في حق المكلف خاص من دليل
الحرم لان التخلف ليس لما يعارض في حقه بل التخصيص بيان
ان الدليل لم يتناوله وخرج ايضا وجوب الاطعام في
كفارة الظهار عند فقد الرقبة لانه ليس لواجب ابتدا على
فاقد الرقبة كما ان الاطعام هو الواجب ابتدا على
احدها وكذا خرج ايضا التخيير على فاقد الماء لانه الواجب
في حقه ابتدا على الخلاف التيمم يخرج ونحوه وقوله والا فقوله
معناه وان لم يكن الحكم كذلك حقيقة وظاهره ان الحكم يختص
في الرخصه والتعريم والحق ان الفعل لا يتصف بالقبول
ما لم يقع في مقابلة الرخصه والحق ان الحنفيه سموا الرخصه

الى اربع اقسام الاول ما استبيح مع قيام الحرم وقيام حكم
الرخصة حكم المباح ولا يكون مباحا وحده وامثلته في ما
لو صدرت من المكره كاجراء كلمة الكفر وغيرها وترك
من الامر بالوقوف الساعي ما استباح مع قيام السبب
وترا في حكم الى زمان زوال العذر كقطع المسافر والمريض
الصائم ما شنع عنهما من الافطار كقسم الرابع ما سقط عن
العباد في محل الرخصة مع كونه مشروعا في اصل كصوم
الصلوة وقالوا تسميه الاولين بالرخصة مجاز واما مسمى
كالقطع في السفر قال في شرح التنقيح ان اراد به ما يباح بذل
فعله وتركه لم يصح التمثيل بقطع المسافر لانه ان سفر قاطع
اصب والا فالصوم وان اراد ما ذكر مثل ما ذكر في ان
الندر في فيه المندوب واجيب عنه بانه مباح عند بعض
فقهاء ويكفي في التمثيل ذكر واجيب عنه بان المندوب
هو الافطار الذي علم ضرر الصوم مكانه وعدم الافطار
الذي علم عدم ضرره فاما الذي لم يعلم ضرره والا عدم ضرره
فهو المباح فقد بر قوله فلا يجوز طلب الخ والتكليف به عند
المحققين ذكر في الموافق ان النزاع فيما يمكن في نفسه
بحيث لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها
به لانتفاء مفهومه بان لا يكون من جنس ما تتعلق به كالتكليف

الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا
ام لامر يكون من جنس ما تتعلق به بحيث يكون من نوعه
او من صنفه لا تتعلق به كمحل العلم والطيران الى السماء
فهذا ان التكليف بما لا يطاق عادة كجمع الضدين وان لم
يقع بالاستقراء وبقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها
ويمنع المعتزلة لكونه قبيحا عندهم وبما وقع نادرا مسرى بمحل النزاع
بعلم ان كثيرا من ادلة الاصحاب مثل ما قالوه في ايمان ابي
لهب وكونه مامورا بما يطيع به المتناقضين يصلح للرد
ليكون في غير محل النزاع وقال قدس سره في شرحه لقائل ان
يقول ما ذكره الحق من جواز التكليف بالممتنع لذاته وفي تصوره
وان بعضا منا قالوا لو قوي تصوره بشرط ان هو لا يجوز
وانه اقول الظاهر ان مراده في الموافق ان النزاع المشهور
بين جمهور الاشاعرة والمعتزلة انما هو في التكليف بما
لا يطاق عادة وذكر الامدي ان بعضهم ذهب الى جواز
التكليف بما لذاته وفرضه ان الادلة التي يستدل بها على
محل النزاع المشهور ليست واردة في محل النزاع
كشبهة ابن كيسان اذ الاصحاب استدلوا بها في محل
النزاع المشهور فتامل ولا مذهب لملخص انه اذا كان الامر
على ما حققته ان النزاع في الموافق كان دليل الحق ههنا

دليلا على نفي النزاع المشهور بهذا وقال العلامة في شرح
الاصل ان الائمة قد اختلفوا في جواز التكليف بالممتنع وهو
اما ان يكون ممتنعا لذاته كالجمع بين الضدين وقلب
الاجناس وايجاد القديم وافنائه وغيره مما يمتنع تصورا
او لغيره كجمع المكنات لتقدان اسباب وجوداتها او
بوجود احد الموانع عنها كايمان من علم الله انه لا يؤمن
فانه ممكن بحسب ذاته ممتنع بحسب غيره فان كان
الاول اي الممتنع لذاته فذهب شيخنا ابو الحسن الا
شعري في احد قوليه الى جوازه وهو مذهب اكثر اصحابه
واختلفوا في وقوعه والصحيح انه لم يقع وهو مذهب
البصريين من المعتزلة واكثر البغداديين وان كان
الثاني اي الممتنع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلا واما
بعض الشنوية وعلى وقوعه شرعا وذهب الشيخ ابو اسحاق
الاسفرايني الى الاول وهو المختار على ما مال اليه النزاع فقوله
شرط المطلب الامكان اشارة الى امتناع الاول اذا
المعنى ان شرط كون الشيء مطلوبا اي مكلفا به ان
لا يكون ممتنعا بحسب ذاته بل ممكنا بحسب ذاته سواء
كان ممتنعا بحسب غيره او لا والقول على ما قرره دليل
المعتزلة واراد بالمحل النزاع المشهور الواقع بين البصريين

فنائل قوله وان ظن قوم انه ممتنع لغيره اشار الى ان الحق
امتناع التكليف به بطريق الاضطرار من غير ان يتأدى
الى وجوب وامتناع عقلي لذاته وهو ظن لغيره اذا
الاسباب عند الاشاعرة اسباب عادية ولا يكون بين ترتب
عقلي ضروري عندهم بينها وبين مسبباتها لا وجودا
فلا يثبت وجوب غير عقلي فلا يلتئم امتناع عقلي
غير بل الوجوب والامتناع على هذا الرأي انما هو
بالعادة وانما خرج المكلف به المعلوم عدم العلم التام
وبهذا اندفع ما قيل قدم العالم وتمام تحقيق ذلك
يطلب في موضوع من الكتب الكلامية والحكمية قوله
والا يكن ممتنعا لذاته اشارة الى ما ذهب اليه الاشاعرة
العادية فان مهماتها لا يساعد شيء منهما قوله اعلم ان
هذا الدليل يدل على ما ان كان اصل وجوده لذاته لكنه يمتنع
وجوده منه يمتنع التكليف به لانه فرع تصور وقوعه
منه وهو مبني بالنقض فنقول ان كان وقوعه مما لا يلتفت
الى ذات الجمع حتى ان ذات الجمع ومهيته سالمة و
وقوعه من القدرة الحادثة فتصور الجمع على انه واقع
من القدرة الحادثة تصور الشيء على خلاف حقيقته وان
كان مما لا يلتفت الى القدرة الحادثة تتيافى مهيتها

تعلق بالجمع فيلزم تصور القدرة متعلقة بالمحال الجمع او طلب
المحال الجمع منه المكلف فرع تصور المكلف منه حيث يصدر
المكلف به فيلزم تصور الشئ على خلاف حقيقته ثم اعلم ان التكليف
بالمحال انما يقتضي ان يكون الطالب تصور ذكر الشئ ونسبة
الوجود اليه فتصور انتساب الوجود اليه واما انه لابد ان
يتصور ذكر المركب السعيدي الذي هو الموجود الذي هو
الشئ فغير لازم ولو سلم فنقول تصور الشئ الموجود يتصور على
وجهين احدهما ان يتصور مفهوم هو متصف في نفس
الامر بالوجود الخارجي وهذا مما اذ لا يمكن لنا تصور مفهوم
هو موجود في الخارج وذكر مثلا ان يتصور الاربعة
في الواقع فردا او ثانيهما ان يتصور مهيته التي يصح
توصف الوجود سواء اتصف به في الواقع او لا وذكر من
هذا القبيل وليس تصور الشئ على خلاف حقيقته مثلا يمكن تصور مهية
الاربعة واعتبار اتصافها بالفردية واللازم في طلب الجمع
تصوره موجودا على انه كذلك دون الاول او معناه او وجوده
في الخارج فان تصور هذا المركب الانتسابي لا يتوقف على تصور
مهيته التي هي متصفة في الواقع بالوجود بل على تصور مهيته
التي هي معتبرة مع الوجود منسوبا اليه الوجود وذكر فيما هو
الاربعة منسوبا اليه الفردية اذ لا شك انه يمكن انتساب الفردية

اذا كما يكفي التصور الفرضي

ان

ال الاربعة هي لا يمكن ان يتصور شئ هو اربعة كانت في الواقع فردا
وما نحن فيه منه فتامل الاول ومما يؤيد ما قلنا ان في صورة التكليف
بالمحال مثلا ان يقول صدر منه تصور الصلوة المتصفة بالوجود الخارجي
في الواقع لان وجودها انما هو بعد التكليف بها فهو لم
يتصور الا الصلوة المعتبرة مع الوجود على ان يكون الوجود منسوبا
اليها وذكر فتدبر وايضا اللازم منه على تقدير تمام فلم تصور
مهيته التي متصفة بالوجود ولا شئ تصوره بوجه ما وذكر كاف
في الطلب فتدبر ثم اقول الخ ان في مثل قولنا وجود التقيضين
محال لابد في التصديق به من تصور موضوعه فيلزم تصور
التقيضين مثلا فان قلت انه تصور فرض محض قلنا نقول بمثله ذلك
في التكليف بالمحال اذ لا يلزم تصور وجود الشئ الا بوجه ما لا انه
تصور تصورا حقيقيا بل يكفي التصور الفرضي لهذا المفهوم
حين وقع موضوعا للقضية فلا يكفي هذا التصور في صورة
التكليف والطلب وقد اجيب عنه في بعض شروح المنهاج
ان المحققين صرحوا بالفرق بين الذاتي واللازم
الخارجي بان توهم رفع الاول يستلزم ان لا يكون المهية تلك
المهية دون الثاني وعدم الثبوت من اللوازم الخارجية للمهيات
الممتنعة قول بهذا مندفع فتدبر توضيح الشرح على ما ذكرنا لان بناءه
على انه لا يمكن لنا تصور الا الذي هو موجود في نفس الامر

وذكر مثل تصور الاربع التي هي وذا رف نفس الامر ارف
الواقع و انكم تحلم السوب ليس منه اللوازم الخارجية الا
ضرورة انه لا تلتفت لرف الى خارج اذ لا سوب للممتنع في الى
انما يكون من اللوازم الذهنية له المسمى بالمعقولات الثانية
ولعله اراد بكونه لازما خارجا انه متعين الى الوجود والسوب
في الخارج قوله قلنا نحن لا ندعي امتناع تصور المستحيل مطلقا
الى آخره لا يخفى ان مبنى هذا الكلام ان اللازم مهما تصور
نفس المستحيل ومهيته ونحن لا ندعي امتناعه بل ما ندعي امتناعه
هو تصور المستحيل من حيث انه ثابت في الخارج وذكر
غير لازم منه الحكم بالامتناع وما ذكره بعقول وبيانه وهو مفاد
كلام المتن غير متجه عليه اما اولا فلانه بني الامر فيه على ان
لم نتصور اجتماع الضدين بل انما نتصور اجتماع المثلين
وحكم بنفيه عن الضدين فندا يدل على ان مهمته الى الذهن هو
اجتماع الضدين فيه متصور وما سبق عليه مبني على انه لا
نتصور بثبوت الى بل نفيه على ما هو الظاهر واما ثانيا فلان المراد
بالثبوت ههنا ثبوت الاجتماع للضدين وفيما سبق ثبوت
اجتماع الضدين في نفسه والثبوت ههنا مغاير للثبوت
الذهني وفي الاول مقابل بل نتصور المضاف باعتبار
نفس المفهوم والمهية ففي الكلام تشويش واضطراب و

غاية توجيه ان يقال ان المراد بيان اصل الجواب المذكور
لا بيان الجواب المذكور فانه جواب منه فتدبر نفسه وحاصل ما ذكره
في معرض البيان يرجع الى انه لا يمكن تصور المستحيل الا
بمهيته لان المستحيل فيما نحن فيه وهو اجتماع الضدين مركب
من الضدين فلا بد في تصوره بمهيته من تصور الاجتماع الثابت
للضدين والحال ان المتصور نفس الاجتماع المنتفي عنهما و
حكم بنفيه عن الضدين فقد تصور الاجتماع في الضدين
منفيا لا مثبتا فلا يثبت بكر مهيته الى الذهن هو اجتماع الضدين
ازلم يتصور المضاف من حيث انه مضاف ما ثبت للمضاف
اليه بمهيته بل يتصور المضاف باعتبار انه مماثل لاجتماع
المختلفات لا بذاته ولا تتصور النسبة الثبوتية بينهما بل يحكم
بنفيه عنه فلا تتصور ما هو الحق بذاته وبمهيته اصلا وفي الحكم
المذكور انما يتصور باعتبار من اعتبار انه لا بمهيته وحي
لا يتوجه الا ما ذكرنا انه يكفي ذكر التصور للطلب فتامل
فكر قال في شرح الشمسية وذكر في المواقف ان الاشاعرة
اشتدادان المستحيل لا يحصل له صورة في العقل فلا يمكن
ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين فتصوره اما على
طريق التشبيه بان يعقل بين التواجد والانتفاء امر
هو اجتماع ثم يبين عدم هذا الامر لا يمكن حصوله بين التواجد

والبياض وانما على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن ان يو
مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وبالجملة فلا يمكن ان يعقل
بلا باعتبار من الاعتبارات وههنا قد جمع بين الطر
وخلط احدهما بالاخر على ما هو المتن اقول فيه بحث
اولا لامتناع تصور مهيته للمستحيل الذي كان وجوده مم
عدم لا فيما كان مخصوص الوجود الى ارض له مى لا كما فيما نحن فيه
كيف يدعى انه تصور مهيته ما امتنع وجوده في الى ار
ويلزم منه امتناع تصور جميع المعقولات الثانية ولوازم المهي
والاعدام من الاعتبارات التي لا يمكن وجودها في الى ار
وكلام الشيخ مخصص بهذه الصورة اذ قد يمكن وجوده
مطلقا مى لا كيف وهم قالوا بان تصور الامور الاعتبار
بكنهها ليس فيه تعسف ولا عذر وذكر بدر على امكان
تصورها بكنهها واما ثانيا فلان اللازم منه على ما صرح به
بقوله وبالجملة ان الى ممتنع تصوره بمهيته وبكنهه اما تصوره
بوجه من الوجوه وباعتبار من الاعتبارات فلا منع من
جوازه وهو يقول يكفي لطلب المستحيل هذا التصور ولا
يشترط التصور بكنهه المهية فالاستدلال على انه لم يمكن
تصور مهية المستحيل لا يفيد المدعى واما ثالثا فلان في الطر
الثاني وهو الطريق الذي لا بد منه تصور اجتماع الضدين

فلان م

بكنهها بدر

وقع صفة للموضوع وليس في هذا الطريق الدلالة على تصور
الى باعتبار من الاعتبارات دون تعين المهية فهو
خارج عن الغرض اللهم الا ان يقال المراد انه يمكن
تصور المستحيل باعتبار انه لا يوجد مى هو نفسه وهذا
نوع اعتبار له واما رابعا فلان النفي الذي اعتبر في
الطريقة الثانية ليس هو النفي الذي اعتبره الشارح
بل النفي الذي اعتبره الشارح هو نفي ما يماثل اجتماع
السواد والحلاوة من الضدين وهذا النفي قد اعتبر
في الطريق الاول حيث قال ثم يعلم مثل هذا الامر
لا يمكن حصوله بين السواد والبياض والنفي المعتبر
في الطريق الثاني هو انه لا يمكن ان يوجد مفهوم اجتماع
السواد والبياض وايهما هو الاخر في ذكره فقد
خلط بين هذا النفي المعتبر في الطريق الاول وبين
النفي الذي هو الطريق الثاني فتدبر فيه وفي كلام الشارح
ههنا نوع تشويش واضطراب على ما لا يخفى على المتأمل قوله وان قيل
المستحيل متصور حاصل السؤال ان المستحيل متصور لسبب
ذهني فيكون معارضة في المقدمة القائلة بان المستحيل لا
يتصور وقوله واذا ضم اليه قولنا وكل ما يتصور يتوجه
طلبه على ما شرحه قوله وذلك كاف في طلبه كان معارضة

بدر انه

ف اصل الدخول او ابتداء دليل لمن منع قصد الى
المقابلة والممانعة وانما ذكر في هذا المقام على طريق السوال
شبه بالدليل لدليل اطفي ولما كان المحصل من تطلان كون
المستحيل متصورا التنبيه على انه لا يشوب له فاراد ان يمنع
بطلان المبني عليه حتى لا يلزم اثبات بطلان المبنى واقتصر
في البيان على ابطال المبني عليه ليتلقيه منه الى ما هو مبنى
عليه قوله الاول انه يكون الخارج مستحيلا اقول هذا الجواب
جواب بالكل وهو الجواب الحق والكل خدلي وحاصله ان
ان المتنازع فيه هو التعليق بالممتنع حيث هو وهو
ممتنع حيث هو في الخارج مستحيل لان اي شيء انما يكون
محالا لاشيء في الخارج والذهني انما هو من حيث هو
في الذهن فيجيء مستحيل وما ذكرتم يدل على تصوره من
حيث هو في الذهن فلا يكون المستحيل من حيث
هو مستحيل متصورا فلا يكفي تصوره من حيث هو في
الذهن في طلبه لانه تصوره من حيث انتفى الكل بعض
اجمالي الى توضيح ما ذكرتم لزم الحكم بالامتناع على ما ليس
بممتنع بيانه ان المحكوم عليه المتصور ذهني ثابت في الذهن
ومعلوم ان الثابت في الذهن ليس بممتنع فالمحكوم عليه
بالامتناع ليس بممتنع وجوابه ان المحكوم عليه في قولنا

ليس؟

قوله اجتماع النقيضين مستحيل وممتنع وكذلك هو المتصور وقد ذكر في تقرير السوال ان المحكوم عليه المتصور في القضية وان كان متصورا لكن لا يكون الحكم على الصورة الذهنية بل على ما لها تلك الصورة وهو اجتماع الممتنع مثلا ولو سلم فعدم امتناع الذهني انما هو في الذهن والحكم انما هو بالامتناع في الخارج وحاصل قولنا اجتماع النقيضين ممتنع ان لا وجود له في الخارج وقد سبقه كذا وقرر في شرح الشمسية اقول كلام الناقض لا يقتضي ان يكون الحكم على الصورة الذهنية اذ كما ان الصورة الذهنية ثابتة في فلا تتصف بالاستحالة فكذا ذو الصورة وهو ذات الممتنع ثابت فيه لان مجرد قيام صورة الشيء بالذهن كان ما لها تلك الصورة وموجودة في الذهن حقيقة لكن لا نسلم بل تصوره على ما هو التحقيق مذهب من قال بوجود الاشياء انفسها في الذهن بناء على ان تلك الصورة متحدة مع ما لها الصورة في الماهية والذات وتغايره بنوع من الاعتبار ونحن من قال بالشيء كان وجود الشيء في الذهن عبارة عن قيام شيء بالذهن وكان وجوده الذهني مجازا باعتبار وجود شيء على ما حقيقة قدس سره في حاشية المطالع لكن الدليل الدال على الوجود الذهني يبطل هذا

الوجه ولهذا اضاره المحققون الوجه الاول وتمام تحقيق
ذلك بطلت منه موضع فالصواب الاكتفاء بما ذكره بعد قوله
ولو سلم فتدبر ثم قال واما الثالث فلا ارى له وجها لان
امتناع طلب المستحيل لما كان مسلما على انه لا تصور شوبه
كما سبق في تقرير الدليل كان سوق المتخيل ذهنا كافيا لما
ذهبنا اليه من صحة طلبه نافيا لما ذكره من امتناع تصوره وفيه
فيكفينا ويضرهم البتة الا ان يجعل امتناع الطلب مسلما على
انه لا تصور شوبه في الخارج وح يقع قوله لان حكم الذهن
الخ مرتبطا بالحكم بالامتناع ليس على الخارج حتى يلزم
تصور المحكوم عليه في الخارج والا فليس له كثير دخل
في عدم الكفاية والمضرة لم يدع المعارض ان المتصور
حكم الذهن على الخارج بل صرح بان المحكوم عليه بالامتناع
لا ثبوت له لا في الذهن هذا خلاصة ما اكرر في هذا المقام
اقول لا يخفى قبحه من التعسف وخدش الطاق عباره
المشرح عليه ثم لا تكلف في جعل الثبوت بمعنى الثبوت
في الخارج بل قد عرفت انه الحق لان الكلام فيما هو
مستحيل خارجا والصواب ان يقال في تقرير الثالث
قد عرفت ان المتخيل هو الخارجي ففي حكم المذكور ان
الحكم مبتوت الاستحالة لم يكن الذهن حاكما على الامر الخارجي

بالامتناع ان الحكم بان اجتماع النقيضين مثلا شوبه في
الخارج كان ممتنعا وذلك يستدعي تصور اجتماع النقيضين
من حيث شوبه في الخارج لكن بينا انه لا يمكن تصور الخ
من حيث شوبه في الخارج لانه تصور الامر على خلاف
حقيقته واذا ثبت انه لا يصح الحكم على الخ بالحكم السوي الذي
هو الامتناع فلا يتم ما ذكرتم من المعارضة ومعنى قوله ان
تصوره ذهنا اي تصور شوبته ذهنا لا يكفينا انه لا يكفي في
صحة ما ادعيتم من الحكم المذكور وقوله ولا يضرنا معناه انه اذا لم
يكفينا في صحة الحكم المبني عليه المعارضة فلم يتم المعارضة فلا
نضر ايضا اقول هذا غاية ما تكلف في هذا المقام والله الموفق
للمرام قوله فنقول حال التكليف مستطيع اقول لكن الجواب
عنه وهي بعده اما الاول فبان يمنع التكليف في الحال
بايقاع الفعل في ثاني الحال وهو زمان القدرة واما
الثاني فبان العدليين منعوا نزاله الكتب كما يعرف في
الكلام منه مذهب الاشعري في التكليف لا يتعلق الا بما
لا بد للاجاد وانت تعلم ان شيئا من ذلك لا يتم الا صليت
ليس موضع التنبيه تكليف الخ الذاهب الى الاشعري
كما زعمه العلامة ومقتضى ظاهر كلام المصنف ولا العادل
ايضا اذ ليس شيء منها يدرء على كونه من الاحاد يا خبر معذور

واما حديث الموت
والنسيان فقد اجاب عنه الشارح
بقوله النسيان الحكم مفيد
بعدمها فلا تكليف بايقاع
الفعل حين الموت
ولا بايقاعه بعد النسيان ٣

١٢٦

للعبد في ذاته سندي ان التكاليف كلها تكليف المحال
في شيء الشيء اراد بالمحال ما ليس في وسع وقدرة فيلزم
التكليف بالمحال على تقدير تعلق العلم بالوجود ايضا لا يتم بل
هو تكليف بالذي هو ايجاد ما علم وجوده لانا نقول
اما يكون مستحيلا لو لم يعلم وجوده بذلك الايجاد اقول المكلف
به هو ايجاد الفعل بالقدرة والاختيار فاذا لم يعلم الفعل
مقدورا لوجوبه كان التكليف به تكليفا بالمحال لانه تكليف
بايجاد اختيارا وايجاده اختيارا اي من العبد لانه مستلزم
لجواز الترك وهو مستلزم لجواز الجهل وجواز جهل تعالى
فتدبر قيل في بعض الحواشي نقوته كما ذكر يقوله لا يتم
ان ما ذكر في الجواب خارج عن قانون التوجيه لان
ما ذكر نقض اجمالي يقوله لان العالم مامور وقد علم الله
تعالى انه لا يفعل وتوجيه ان تعلق علم الله باحد طرفي الفعل
ان كان سببا لامتناع الطرف الآخر كان سببا لوجوب
الطرف الذي تعلق هو به لان الامتناع الذاتي الوجوب في
طرف النقيض مثلا زمان وجواب النقض اما متوجه
باحد ثلثة امور بيان عدم اجرائه في صورة النقض و
عدم تكليف الكل عنه وتحقق المانع فيها واما منع كون تعلق
علم الله تعالى بشيء سببا لوجوبه وامتناع نقيضه فهو منع كون

وصف

وصف المعلل موثرا في الحكم وبين بدفع النقض بلا غاية
مرام الناقض اقول هذا مدفوع فتنه رحمه الله لان من
قال كوعلم الله انه لا يفعل فيجب ان لا يفعل وممتنع ان يفعل
ليس معناه ان علم الله سبب للوجوب والامتناع لما تقرر
واشتهر ان العلم تابع للمعلوم وليس سببا له عند المتكلمين
بل لانه لو وقع لزم جهل تعالى وهو محال وما يلزم من وقوعه
محال كان محالا فهذا الدليل صحيح العلم دليلا على كونه محالا
لانه سبب له في الواقع بل صحيح علته في الواقع
اسبابه التي كان وقوعها وصحيح عدمه مسندا الى عدمها
فهذا الدليل المعترض خلط بين جعل الشيء علة للامر
في الواقع وتجويز الخارج وبين جعله علة للعلم به
ودليلا عليه فتدبر واما الموت والبقاء والاخبار فلا
يتم هذا الاشارة الى ان لفظ ذكر في قوله المص وكان
ذكر يستلزم ان التكليف كلها تكليف بالمحال ان ره
الى الدليلين الاولين والاخرين للاشعري لا
الى الثالث المتوسط ايضا لانها لا تقتضي ان يكون كل
تكليف بالما لانها لا تعم كل تكليف قوله لان تصديقه
في ان لا يصدق قال في شرح الشمني وجه الاستلزام
انه اذا صدق في هذا الاخبار امتنع الامر بالتصديق

فقد علم قطعا انه صدقه وجوم بذلك وهذا حكم بخلاف ما اخبر به
النبي ص منه انه لا يصدقه في شيء اصلا وهو معنى تكذيبه وانما
اضاح الى قوله اذ علم ان ابو جهل يصدقه للرسول ص لان
التكذيب هو الحكم بكون المخبر في الصدق في انه لا
يصدقه الى استلزم كذب المخبر لا تكذيبه لكن اذا حكم بذلك
وجوم بصدوره هذا التصديق عنه كان حكما بكذب الر
سول في اختياره بانه لا يصدقه ولزم تكذيبه لان تصديقه
للنبي خلاف ما اخبر به منه انه لا يصدقه فيكون الحكم به حكما
بوقوع خلاف ما اخبر به النبي ص وهو معنى التكذيب و
انت خبير بان مجرد كون الشيء مستلزما لعدم التصديق
كاف في الاستدلال به فلا حاجة الى استلزام التكذيب
المفتقر ساله الى توسيط العلم اقول لا يخفى ما فيه فان
ذكره في جهة استلزام تصديقه ان لا يصدقه لعدم
التصديق ليس ظاهرا في انطباق على الدعوى وكان
في تميم الى ان يقال واذا لزم تكذيبه للرسول ص لزم
عدم تصديقه وقوله وانت خبير بان مجرد كون الشيء
مستلزما لعدم التصديق كاف في الاستدلال به فلا حاجة
الى استلزام التكذيب وذكر كما ترى وذكر سد ما ذكره
من عدم انطباق الدليل على ما جعل الدليل دليلا على

التكذيب ص

اقول الصواب ان يعتبر كلام ان ترجع بهكذا التصديق في ان لا يصدقه في لان تصديقه تستلزم ان لا يصدقه اذ كل عاقل يعلم تصديقه يوقع منه اذا توجه اليه فعلى تقدير التصديق يتقدم التصديق كونه لكن التصديق معدوما بل كان موجودا فيتعلق التصديق بوجوده بعد توجه النفس ولا يصدق بعدم فالتصديق بعدم التم مستلزم لبعضه فيكون محالا وقوله ويلزم تكذيبه بيان لاستلزام التصديق بعدم التم للتكذيب بعد بيان استلزام لعدم التصديق فيكون سابقا اخر تكون محالا منه جهة كونه مستلزما تقدمه كما ان السابق عليه بان لكونه محالا منه جهة كونه مستلزما لنقيضه وعلى هذا لا يحتاج في كلام الشيخ الى ما ذكره في كلام الشيخ في ان الخبر المتعاد منه قوله نعم سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ان ليس لهم التصديق بجميع ما جاء به النبي ص بمعنى رفع الايجاب الكلي لان الايمان هو التصديق بجميع ما جاء به النبي ص فنفيه نفي للجميع وكلام الشيخ كما صرح به في شرح الاشارات يدل على ان ذكر الخبر هو عدم التصديق في شيء اصلا بمعنى السلب الكلي وهذا مع انه غير معتاد منه الا انه ليس مطابقا لما وقع ضرورة ان انا جهل

ف ان لا يصدقه؟

لا بكر بعض ما في القرآن من الاخبار والقصص
اقول لكن ان يجاب بان ابا جهل اذا لم يصدق بالنبوة
لم يصدق فيما اخبر به مما لا يعلم بالعقل قوله مما يحتاج العلم
به الى السماع من معلم صادق مصدوق وذكر اس
العلم بانه لا يومن من هذا القبيل لان الامور المستقبلة
في الغيب لا يعلم عادة الا سوقف الله تعالى وحي يقول
المستعان ذكره قوله لا يومنون انهم لا يصدقونه في
شيء مما لم يوق الا سوقف الله تعالى فلو كلفوا بالتصديق بانهم
لا يصدقونه في شيء مما لا سبيل به العقل وذكر التصديق
دون الخبر فيه لانه مما لا سبيل العقل به فكان وجود التصديق
بهذا الخبر مستلزما لعدم التصديق به على ما قررنا فتامل قوله
ولكن يجوز ان الدليل على وجه لا يتوجه ما ذكرنا من
الايراد واقصاه ان ابا جهل مكلف بالايمان و
مكلف بالتصديق بعدم الايمان لانه من جملة ما جاء
به النبي ﷺ والتصديق بعدم الايمان الذي كان
من جنس التصديق والعلم مستلزم لعدم التصديق على
ما علمت فالتكليف بالتصديق بعدم الايمان مستلزم للتكليف
بعدم التصديق لان ايجاب الملزوم يوجب ما هو
لازم له لانه معلوم الوجوب قوله بان ما هو من لوازم

الواجب

لان ابا جهل وامثاله لم يكلفوا الا بتصديقه فيما جاء به
فيما علموا انه به وهذا الخبر ليس مما علموا انه به لانه اخبار
للنبي بما يعلم وليس من الاحكام المتعلقة بافعالهم حتى
كلف سلسو العلم فلا يكونون مكلفين بالعلم بهذا
الخبر على التعيين والتفصيل بل انما يلزم تصديقه به عند
ارتفاع التصديق بجميع ما جاء به على سبيل الاجمال و
التصديق بعدم التصديق انما يستلزم عدم العلم اذا كان
على سبيل التعيين والتفصيل فتدبر وقد اجاب عنه بان
الايمان التصديق بجميع ما جاء به مما علم ضرورة من الدين
اجمالا بجميع ما جاء به مطلقا وهذا الخبر ليس منه وانت تعلم
انه لا يوجب احد التصديق بما بلغ اليه انه مما جاء به النبي
فالمراد انه ليس مما علموا مجيئه به ويرجع الى الجواب المذكور
في الشرح مع زيادة مؤونة بان يكون الايمان هو التصديق
بجميع ما جاء به اذا كان من ضروريات الامة مطلقا وبان
ابا جهل انما كلف بالايمان فيما عدا هذا الخبر وبعده
سقط عنه التكليف وذكر بان يكون نزول الاخبار
بانه لا يؤمن الا من شاء في حقه للتكليف الاول فلا تامل
فيه قوله لو كلفوا اعني تكليفهم بالتصديق في غير الخبر المذكور
انما يكون اذا لم يعلموا الخبر المذكور اما اذا علم فقط

علموا عنهم

عنهم التكليف بالكلية لان فائدة الاسلام هو بالقوم على الفعل
وتركه ليثابوا او يعاقبوا بذلك واذا علموا ان الفعل
لا يصدر عنهم البتة لتعلق اخبار الله تع بعدمه وان لم يعلم
بذلك عند حد الامكان لم يسات منهم القوم قوله لا يشترط
في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك
الفعل اقول الاظهر في تحرير المسئلة ان يقال لا يشترط
في التكليف بالفعل حصول الشرط الذي لم يكن وجوب
المكلف به بذلك التكليف معتدا به وحاصله انه لا يشترط في
التكليف بالواجب المطلق حصول ما هو مقدمة له الا ما
يكون وجوبه مطلقا بالنسبة اليه وهذا ليس بشرط بل هو مقدمة
الواجب المطلق من حيث انه مطلق على ما مر وتعلم انما
قيدنا الشرط بالشرعي لان الشرائع انما وضعت فيه فلا يلزم
عون توهموا ان وجوب المكلف به معتد بحصول الشرط
الشرعي فتامل وارادة بالفعل مقابل الكف على ما هو الظاهر
فلا يتوجه ان هذا في الامر المطلق دون النواهي اذ لا معنى
لكون الايمان شرطا شرعيا لترك الزنا ولصحة على انه
لم يكن ان يقال اذا كان المكلف به النهي هو الكف وكان
الزنا اي الكف بالاعتبار على امر محقق ان يترك
فلا بعد ان يشترط فيه الايمان اذا الايمان شرط شرعي

على

الدين

الدين

لكل واجب نعم اذا حصل المطلق النهي التركي والتقا
لم يكن الاتيان شرطا لصحته على انه يمكن ان يقال صحة تر
الزنا بان يترتب عليه الثواب انما تحصل بعد الاتيان
فتامل فيه وقد قيل انما قيد التكليف بالفعل لان الا
كثيرة واقعة على ان حصول الشرط الشرعي للفعل
المنهي عنه ليس شرطا في التكليف بالمنهي عنه كما في
النهي عن صوم العيد لان الانتهاء ممكن مع التلبس
دون الامتثال فتدبر قوله وهم يقولون ذكر الظاهر ان
المراد ان العلماء يعرضون المسائل الكلية في بعض
الصور الجزئية تعريضا للفهم وح لم ينفع قوله والاكثر
على جوازه موقوف ووجه بان المراد اذا لم ينفع التقرير والكثير
يقولون الاحلال بالوقوع وح كان قوله بوتنا مشغول
بقوله والمسئلة معروضة كذا في شرح الشيخ اقول لا
يخفى ان التوجيه الذي ذكره ارتكاب التكلف فيه اكثر
مما ارتكب الموجه لاجله وقيل معناه ان اكثر العلماء على
معروضة جواز هذا الخوض في العلوم ومنع الاقلون
فالمعنى بان الفائدة الكلية لا تثبت لمثال جزئي و
ان ترجح رد قولهم ذكر ما ان رأيه بقوله واذا ثبت
ثبت في الجميع لعدم القائل بالفصل اي اقول هذا

يوجه

توجيه حسن لو صح انه يقع الخلاف في جواز مثل هذا الفرض
قوله لنا مقامان قال في شرح الشيخ هذا التقرير مبني
على ما ينبغي لان قولنا لو كان شرطا لم تجب صلوة على محدث
ليس بموقوف دون مجرد الجواز وقولهم لو كلف بها لصح
نفي للوقوع دون الجواز فان قيل فلا وجه للوقوع ومن
يقول ذكر اي فلنا انه لم يقصد اصل المسئلة الى الجواز و
الوقوع فلتيا مل اقول على هذا كان قول المص لنا لو كان
شرطا دليلا على الوقوع قطعا اذ الملازمة قطعية وبطلان
التالي ايضا قطعي كما صرح به في المتن فلا يمكن جعله دليلا
لما ذكره بقوله وارتباط الوقوع بما يليق يخصص هذا بالفرض
وجعل قولنا دليلا لما ذكره بقوله وارتباط الوقوع الخ على
الوقوع في اصل
المسئلة دليلا قطعيا وقوله الوقوع ومنه تفعل الخ اشاره
الى الوقوع المذكور في قوله وارتباط الوقوع وهو الوقوع
في الصورة المفروضة هذا توضيح ما ذكره قدس سره اقول
قول المص في بيان المسئلة حصول الشرط الشرعي ليس شرطا
في التكليف قطعي يدل على ان الجواز قطعي لان معنى
عدم اشتراط الشرعي في حصول التكليف بالفعل
هو جواز التكليف عند عدم الشرط الشرعي وهو بعينه
المقام الاول فظهر ان التفصيل في اصل المسئلة مما لا يدل

وانما فصل الصوره
الجزئية التي هي تكليف
الكفار بالوقوع فتكن
خبيرا ادلم الجواز له و ا
شتغل بادلة م

عليه كلام المص اما ان الجواز قطعي فلما بنا واما ان الوقوع
ظني لقوله والظ الوقوع فالمص لما ذكر المقام الاول ذكر
المسئلة فلينبغي ان يجعل قوله لنا دليلا عليه وقوله الوقوع
ومنه يفعل مقابلا للجواز شروع في المقام الثاني فحاصل
الحاصل انه جعل الدليل الاول دليل الجواز القطعي و
يمكن جعله دليلا للوقوع لانافي ذكر قول مع على
المص على هذا ان قادر على قطعية الجواز يدل على قطعية
الوقوع في اصل المسئلة فلا وجه لجعل المقام الثاني قسما
الحق ان الجواز والوقوع كليهما قطعيان في اصل
المسئلة كما وقره وطبسان في التصور الموضوعة هكذا
حقق المقابلة قوله والا للام فيه للعهد في شيء الشيء
كونه شرطا شرعيا بل شرطا مسافة لا يخفى وجه
المنافاة ان التركيب من الحروف في الكلمات
الموضوعة ليس شرطا شرعيا بل ليس شرطا لان الهيئة
التركيبية جزء اللفظ المخصوص فلا يكون شرطا خارجا
والاولى الاخصر قوة واما الثانية فصعيفة ظ قوله
يوكلف الكافر بالوقوع لصحت منه قال في شيء
شيء في بيان الملازمة قصور لان الانسان بالمكلف
به لا يوجب ان يكون على وفق امر الشارع بجواز قوله

المعالم

شرط انتهى يعني لا يلزم منه وقوع التكليف حال الكفر
الصحيح ليس الاتيان بالمامور به مطلقا هو الصحيح بل
الصحيح انما هو بالاتيان بالمامور به على وجه كان مامورا
به منه هذا الوجه لا يريد ان المحدث مكلف بالصلوة
حين الحدث والصحيح الصلوة منه حين الحدث اقول
الجواب عنه ان معنى الكلام انه لو كلف الكافر بالوقوع
حين الكفر يعني كان مكلفا بالاتيان بالوقوع حين
تصحت منه وقوع لما مجال لمنع الملازمة نعم يتوجه ان الملازم
منه هو انه لم يكن مكلفا بالاتيان بالوقوع حين الكفر
على ان يكون الظرف ظرف الاتيان بالفعل وهو غير
محل النزاع وهو الجواب المذكور في المتن وان ارتضاه
وصار الحاصل ان المقابلة المستدل خلط بين كون
حال الكفر ظرفا للتكليف وهو المتنازع فيه وبين
كونه ظرفا لوقوع المكلف وهذا غير محل والتفصيل منه تره
انه لو حمل الكلام على ان حال الكفر ظرف التكليف
دون وقوع المكلف به ووقوعه يتهيأ حتى يصح مع الملازم
كيف ساغ الجواب المذكور في المتن والشارح
بل صحيحه مبني على انه خلط احدهما بالاخر ووضع
احدهما مكان الاخر لما مع الملازم فتدبر

وذلك ضرورة شرط المحمول الخ ان هذا ضرورة
بشرط الوصف لانه يرجع الى قولنا لا شئ مما بالضرورة
بشرط كونه كافرا وكان كل وصف يصلح ان يعبر محمولا
سمي الضرورة بشرط المحمول وقيل بتوجيه هذا ليس
اشارة الى قوله انه مع الكفر لا يمكن بل انه لدفع ما
يتوهم منه ان الامتناع في الكفر غير ممكن بناء على ان
استكمام الكافر في حالة كفره غير ممكن لانه يصدق
عليه انه كافر فلو اسلم صدق عليه انه مسلم فيلزم ا
جتماع المتضادين في زمان واحد ووجه دفعه ان صدق
زيد كافر بالفعل لا ينافي صدق زيد مسلم بالامكان
بل انما ينافيه لو اخذناه ضروريا ولا ضرورة فيه الا
الضرورة بشرط المحمول وهو لا ينافي الامكان الذاتي
اقول هذا التوجيه وان كان بعيدا عن سوق الكلام
اذ الظاهر انه متعلق بقوله انه مع الكفر لا يمكن الايمان قول
ان رح وان امتنع بشرط حدوث قيامه لان قولنا كقيام
زيد في وقت حدوث قيامه متعلق بقولنا وذكر ضرورة
بشرط المحمول على ما هو الظاهر وكان معناه زيد حيوان قائم
بالضرورة بشرط حدوث قيامه ومثل زيد حيوان كافر بالضرورة
بشرط كونه كافرا ولا يلائم ما مر ان الكافر غير ممتنع

بالضرورة

الوصف بالضرورة
بشرط م م م

اسلام

قوله

بالضرورة بشرط كونه كافرا قوله صرح بتعذيبهم بتركهم ا
الصلوة اقول يمكن ان يبقى معنى الآية ان سبب سلوكنا
الى السقر امران منها شانيا الصلوة وذكر بعدم الايمان
فالسبب هو عدم الايمان لا تركه الصلوة فلا يلزم وجوب
الصلوة عليهم وذكر الاشكال هذا التركيب منه بمكان الا
ستحقاق في مثل هذا المقام كاف قوله ثم وما كنا ظالمين
وما كنا لا نخوض وفاكوا في تغيير قوله ثم حلمك عالم بانه
يعلم انه ثم حلمك ما ليس منه بد ان يعلم بنته وجاب بان
المتبادر من سبيبة عدم صلاحيتهم للصلوة المذكور الى
السقر ان ذكر السلوك من جهة تركه الصلوة وجعلهم ا
نفسهم بحيث لا يصلح للصلوة فيثبت وجوب الصلوة عليهم
قوله ولا يخفى على المتأمل بقولات المناسبة في قوله ثم لم نك
نطعم المسكين عبارة عن تركه لانه الاطعام الواجب
على انه اذا كان التعذيب على ترك الاسلام ولم يجب
عليهم التركوة الواجبة كما هو عندكم فلا يصح التعذيب على
تركها والمقام يتوجه ان ذكر لان مقصوده اتمام ا
لدليل الاول قوله وهو كون النفي في الفعل اقول يمكن
ان يقال كل واحد من الامرين اما الاول فبان يبقى المكلف
به في اي زمان كان تاركه منهيا ومعلوم انه لا ثواب لمن

ترك الزنا من غير كف نفسه عنه لم يكن لاقدرة له على ذلك
مع شوقه اليه او لا شعور له به اما الثواب على كف نفسه عنه
الا ان نفي من قبل من قال بان المكلف به هو نفي الفعل
والثواب يترتب على نفي الفعل اذا كان مقارنا للشوق به
والقدرة عليه لا يحال لو كان المكلف النهي هو الكف
فحين الفعل حين الفعل الزام يلزم فوات الواجب
فيعاقب او تدوم الزنا بفعل وجوب كل واجب مشيد بالشوق
اذ لا تكليف للغافل واما الكف فبان يمن كثيرة اما ترك
الزام مع ارادة الفعل وكون المكلف بحيث اذا حصل
له القدرة عليه لفعله او بلا ارادة اصلا وعلى التقديرين
لم يتحقق الكف حين الزام اذ لم يصدر منه فعل وجودي يتعلق
بعدم الفعل اصلا فلو كان المطلوب النهي هو الكف فيلزم
حين فوت الواجب الذي هو المطلوب بالنهي فيعاقب او يلزم
ويلزم دفعه بانه يجب على كل مومن العزم على ترك الزام
اذا التفت النفس اليه وذكر من احكام الايمان كما
يجب في الواجب العزم على فعله عند التذكر على ما مر فيترتب
الثواب على العزم على الترك وكف النفس عنه وعلى تقدير
الاتيان بالفعل الزام يلزم الالم في ترك الواجب الذي
الكف عنه ويلزم الالم في نفس الفعل الزام كالزنا لكن

احكام

الجد انما يترتب على الكف الذي هو الفعل الزام دون الاول
الذي هو ترك الواجب الذي هو الكف وانت تعلم ان نفي
الفعل لو لم يكن مقدورا كاف الاستدلال لم يترتب الالم
في ترك الواجب الا بالكف عنه فيلزم ان الايمان من
ترك الواجب بلا شوق نفسه عنه كاف الصورة المفروضة
التي ذكرناها آنفا وايضا يلزم في صورة ترك الواجب الذي
هو الكف ان يترتب الالم على الكف وحين الكف لا لعدم
صدور الفعل حين ترك الكف انه يصدر منها الكف حين الكف
على انه اذا كان المطلوب النهي الكف فاذا ترك ذلك
المطلوب فلم يترتب العقاب كما يجد عليه الحكم اذا هو
فعل اذ ليس للشارع في الاترك المطلوب واحد والعقاب
الا ترك مطلوبه ويلزم دفع الاخيرين بان مطلوب الشارع
بالذات هو انتفاء الزنا لكن لما كان نفي الفعل غير مقدور
المكلف به على هذا الزام على طلبه يرجع الى طلب ما هو
وسيلة اليه وهو الكف كان الامر بالفعل امرا بما هو
سيلة اليه على ما مر فالكف حين الزنا وان كان مطلوبا
للشارع من حيث انه كف وفعل يلزم المطلوب بالذات فاعل
جعل ذلك وسيلة اليه فاذا حصل المقصد الاصلي بدون
تلك الوسيلة حصل المقصد بالذات دون المقصد بالعرض

فيترتب الالم بخلقه واذا اتى بهما معا لا يخلق الالم اصلا واذا فات
كلا اتى كما في صوره انتفاء الزنا بخلق الالم بحسب فوت
المطلوبين هكذا حقق المقام قوله ويكفيه ان يجعل هذا تمام الايراد
في عباره المتن حتى يصير دليلا واحدا ويناقش له بما
ذكر قوله الم والقدره يقتضي ان الفلاسفه حيث اكتفى بانه لابد
في القدره من خلق الاثر ولم يتعرض لكونه متجددا حادثا و
على هذا كان قوله معدوما يتوطه للقول والسلم قوله اذ يمكن ان
لا يفعل فيتم القول فنقيضه اما صار ان كون العدم اثر القدره
انما هو بالعوض بمعنى ان القدره بفعله وبوقوع كاف الوجود
وكان خلاصه النظر انه يكفي لكون العدم مكلفا به تعلق
القدره به بهذا الوجه بل المراد بكونه مكلفا به هو هذا المعنى
وهو ان العبد مكلف بانه لم يرتفع باستمراره قوله وايضا
جواب عن الاعتراض الذي قال في شرح الشرح حاصله
انا لا نسلم ان القادر بالذات ان شاء فعل وان لم شاء لم
يكن بالذات ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فقد فرق
بين المقدور وعدم الفعل اذا ترتب على عدم المشيه وكان
الفعل مما يصح ترتبه على المشيه وعدم العلامات التي ليست
كذلك اقول فيه بحث اما اولا فلان كلامه قدس سره مشعر
بان ترك الفعل مما لم يتعلق به المشيه وبين كذلك بل

عدم

عدم الفعل قد ترتب على ارادة العدم وقد ترتب على
عدم ارادة الوجود على ما هو مصرح في الكتب الكلاميه
واما ثانيا فلان تفسير القادر بما ذكره غير مشهور الى
الفلاسفه وليس مرضيا عند المتكلمين والاصوليين
كيف والفلاسفه انكروا هذا المعنى بتدقيق وقد شنع المتكلمون
عليهم بان هذا المعنى ليس معنى الاختيار والاتفاق الا
يجاب فالاصوب ان يقال انا لا نسلم ان القادر بالذات ان
شاء فعل وجود الفعل وان ان شاء لم يشاء فعل عدم
الفعل بل الذي يصح منه الفعل بان ان شاء فعل وجوده
ويصح منه الترك بان ان شاء لم يشاء فلم يفعل شيئا لانه فعل
العدم العدم هذا واما ما قيل من انه لا يكفي في كون
العدم اثرا اي دائما ان لم شاء فلم تفعل لان ما لم يفعل الموجب
بالذات يصدق عليه انه لم شاء فلم يفعل وليس اثرا
للقدرة بالاتفاق فاقول قد فرغ عنه لانه قدس سره اعتبر
في كون العدم اثرا انه لم ان شاء فلم يفعل بعد هذا ان كان
كذلك اذا ان فعل فتوجد ما لم يفعل الموجب بالذات و
الحاصل انه جعل عدم الفعل مستندا الى عدم المشيه التي
كان وجودها علة لوجود الفعل فلا غرو والعجب من هذا
الناقد المعترض انه لم يسمه بقوله قدس سره وكان الفعل

مما يصح سرشه على المشه حيث ذكره قيد الترتب العدم على
عدم المشه لدفع هذا الوهم فتدبر قوله التكليف بالفعل مابين
قبيل حدوثه وسقوطه بعد الفعل انفاقا الا ان اذا كانت
القدره مع الفعل عند الاشعري فالتكليف قبل الفعل
تكليف بغير المقدور عنده لانه يقول التكليف قبل الفعل
بانتفاء الفعل بعده والاحسن الجواب بعد تصور السؤال
هكذا ايضا كما ذكر في شرح الشيخ انه يبين تكليفا بما لا يطاق
اذ معناه ما يمتنع تعلق القدره الحادثه فكون القدره
الحادثه مع الفعل لا ينافي كون قبل الحدوث مما يصح تعلق
القدره به انتهى اذ نحن ما جعلنا المحذور انه تكليف
بما لا يطاق بل انه تكليف بغير المقدور قوله لانه تكليف
بالايجاد الموجود وهو ما قال في شرح هذا مغلطة فان
المحال ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا
الايجاد على ما سبق في ان النهي الصحيح صحيح انتهى
قوله حاصل صحيح هو في قوله وهو ما راجعا الى الايجاد وذكر
ان مرجع الى التكليف ووجهه ان التكليف طلب
والطلب مشروط بمطلوب بغير حاصل وقت الطلب
على ما سبق فطلب ايجاد الموجود وتوجيهه بان يقال لو كان
التكليف بافعا عند وجود الفعل وحدوثه وهو مشروط

بمطلوب بغير حاصل عند الطلب في التكليف المقارن لزمان
وجود الفعل تكليف بايجاد حاصل وجد قبل هذا الايجاد
وهو زمان التكليف والطلب فيظهر ان ما اورده
قدس سره بالمغلطة الشنيعة مما ذكره ان ترجح المحقق فتدبر قوله
ولا يلتفت في ايده التكليف وهو الابتلاء يرد عليه ما ذكر
في شرح الشيخ منه انا لا نسلم ان الابتلاء فائده بقاء
التكليف بل ابتداءه واما ما نقل منه ان التكليف متعلق
بالذات بالمجموع الفعل من حيث هو مجموع وذكر الجزء
انما هو لحدوثه شيئا فشيئا وما لم يحصل بالتمام لم يسقط التكليف
فيلزم مقارنه التكليف لحدوث فظاهر الفساد لان الفعل
اذا انقسم الى الاجزاء كان الطلب المتعلق به محللا الى
الاجزاء وكل جزء منه مأذون جزء من الفعل وكان سابقا
على حدوثه واما الطلب المتعلق بالمجموع فينقطع قبل
ايجاد الاخير ولا يكون مقارنا لحدوثه الذي هو في ان
حدوث المجموع هكذا يلتفت في بيان الكلام قوله وانه لا مانع
في شرح الشيخ اي لانا لا نسلم انه لا مانع من صحة التكليف
بغير عدم القدرة بل ما ذكرنا من الامرين مانع وفيه بحث
لان الامر الاول تبين بغير عدم القدرة لان التكليف
بايجاد الموجود انما امتنع لكونه تكليفا بغير مقدور فاذا

مثبت انه مقدور ارتفع المانع اقول قوله لان التكليف ا
بايجاد الموجود اما امتنع لكونه تكليفا بما هو غير مقدور ممنوع د
السند عامر وهو ان امساك لكونه طلبا لما هو حاصل وقت
الطلب وهو ممنوع فتدبر قوله الفهم شرط التكليف بان يفهم
الخطاب قدر ما سوغ عليه الامتثال لا بان يصدق
بانه مكلف بهذا الفعل والا لزم الدور لان العلم بكونه
مكلفا انما يجيء ويصدق اذا كان مكلفا سوغ على
العلم بانه مكلف فيتوقف كل من العلم والمعلوم على الاو
ل فالتحقق وهو دور وقد مر ذكر ولا يذهب عليك ان
يكلف من لا يعلم انما يكون تكليفا بالمجهول اذا اخذ شرط
وصف عدم الفهم واما تكليف من لا يفهم في زمان
عدم فليس تكليفا بالمجهول اذ في زمان عدم الفهم لم
يفهم فتدبر والمراد من قوله ان تكليف الغافل يكون
للابتلاء ان تكليف الغافل قد يقع وذكر للابتلاء وا
لملازمة المشار اليها بقوله ليوضح تكليف الغافل من لا يفهم
لكان مستدرك الحصول غير مهم فحينئذ ان من قال
بجواز التكليف بالمحال بنى هذا الدليل على نفي جواز ا
لتكليف بالمجهول ولعله جعل من المحال التكليف بالمجهول فتد
فع النقض لكن يبقى منع الملازمة والقول بان فايدة ا
التكليف ا

وتعالى ليس من السفه شيء بخلاف الخطاب المختص بالمعدوم
لكان سفها واما القول بان فايدة الخطاب لما كان قريب
فهي لا تزيد فالخطاب في الازل حيث وسفه فالجواب ان
ما تشتمل على فايدة ولو بعيدة بزمان كثير لا يكون عبثا واما
وجوده في الازل فعلم مشتمل على فايدة اخرى لا يعلمها و
ايضا لما كان الكلام النفسي صفة كمال له فلزم اتصافه به
في الازل لم الصف به لزم خلوه عن صفة الكمال وهو
ما قالوا في اثبات انه تعالى ليس محلا للحوادث هذا وا
علم ان هذا الخطاب مشهور بين الجمهور وكلامهم مردد
في ان معناه ان المعدوم مامور في الازل بان يمتثل
ويأتي بالفعل حال تقدير الوجود اذ المعدوم ليس بمامور
في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده
صار بعد الوجود مامورا لكن على التوجيه الذي لا يليق
في مقام الجواب هنا اذ المراد ان المعدوم مكلف مامور
قوله بعد استبعاد في محل النزاع اذ لا نزاع الا في جواز
التعلق من غير متعلق موجود في الخارج والذي يخلق عليك
ان تحقق التعلق بدون المتعلق الجوز ضرورة ان الا
ضافة لا تحقق بدون المضاف اليه فلا بد لهم من القول
بالوجود العلمي والاعتراف بالوجود الذهني حتى يتم ا

بهذا الكلام ثم التعلق العلمي متحقق في الازل وكان الموجود
العلمي المعدوم في الخارج مكلفا بهذا التعلق في الازل
واما التعلق التنجيزي فلا يتحقق الا بعد الوجود الخارجي
بالاتفاق فتامل قوله وله تحقيق هو ان الكلام صفة واحدة
ازلية وانقسامه الى الامر والنهي والاستفهام والنداء و
الخبر والماضي والمستقبل بحسب التعلق لا باختلاف الذوات
كذا ذكره المواقف وقيل بيانه ان كلام نفسي في نوع و
واحد هو الطلب وهو نسبة بين مفردين قايم بالنفس والا
خبار في كل كلام على ما هو عليه مثلا والامر هو الطلب باستحقاق
الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي بعكسه
والاستفهام الطلب بارادة الاستعلام والنداء الطلب بارادة
الاجابة فالاختلاف في هذه الاقسام لحسب اختلاف
المسند والمختلف متعلقه الطلب بل شخصه والقسمة الى الماضي
والمستقبل ليس لاختلاف المسند بل لاختلاف ما عرضه فا
فالطلب شخصه ارسال نوح او احد ويعبر عنه قبل ارساله بانا ارسل
وبعد ارساله بانا ارسلنا فاختلاف التعبير لاختلاف
حوال المسند لا لاختلاف المسند فعند الاشعري يتصف
كلام في الازل بهذه الاقسام لكن باختيار ان مختلفين
بالاضافة الى المتعلقات لامر حيث التنوع او النسبي

واختلف

واختلف العبارات عنها بحسبها وعند عبد الله ابن سعيد لا يتصف بها في الازل
اقول لا اكتفي على الناظر لعدم المطابقة بين البيان والمبين بل بيانه على ما هو اللايق
الكلام ان ذكر الكلام الواحد باختيار تعلقه ينبئ على وجه مخصوص يكون خبرا
وباختيار تعلقه ينبئ آخر او على وجه آخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي فا
طرزه كالامر به عارض لذات الكلام الواحد الذي كانت الخبرية والامرية
خارجة وخصوصية ذاته خارجة اخلاف قوام هذا وجه تحقيقي واما دقيقي فهو باختيار
ان الكلام لنفسه يتصف العلم والقدرة فان القدرة مثلا صفة واحدة لا يتعدد
الا تعلقا تنا وكذا العلم عند من قال بانه صفة ذات اضافة فكذا الكلام فتدبر
قوله يلزم تعدد القديم قال في شرح المقاصد وجه استحالته ما ذكر في القدرة من انها
صفة واحدة والا لاسندت الى الذات اما بطريق القدرة والاختيار وهو
ينافي القدم واما بطريق الايجاب ونسبته الموجب الى جميع الاحاد سواء لاداو
لو يصدر البعض دون البعض فلو تعددت لزم ثبوت قدر غير متناهية وهذا
مع انه يلزم على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيلزم ان يكون ثبوت امور غير
متناهية بطل عند المتكلمين مطلقا سواء ترتب او اجتمعت ام لا نعم لو قدر
هكذا لو تعددت ولا يمكن اسنادها الى غير الذات ولا اليها بطريق الاختيار
فيستلزم الامور المتعددة الى الذات وهو باطل لان الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد كان مبنيا على ذكر المقدم واما اذا بني على ان نسبة الموجب الى جميع
الاعداد على السواء فكل عدد نفرض كان يجب صدور الاكثر عنه فيلزم لا تناهي
القدر وهو باطل دليل ابطال الشق عندهم فليس فيما ذكر الى تلك المقدمة اقول
يرد عليه التغيير الاول المبني على تلك المقدمة انه يجوز تعددها واسنادها

الى الذات بواسطة صفة منها الاخرى لا الى الذات وحدها وعلى الكثير المبنى عليها انه لو تم لدل على عدم صدور ما عدا الذات اذ كما ان نسبة الذات الى كل غير متناه سواء كذلك نسبتها الى المتناهي وغير المتناهي سواء فلا يمكن صدور الغير المتناهي دون المتناهي والذي حداه الى تلك الورطة عليه آلتا ملرف كلام الموافق وذكر ان صاحب المواقف بعد ما اورد هذا التقرير الدليل على عدم تعدد صفة القدرة له تبع لما نقلت ترجح النفي قال ان هذا مصير الى ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد وليس معنى هذا الكلام انه مبني على هذا بل ان هذا الدليل يدل على ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد فيلزم منه نفي ما عدا القدرة من سائر الصفات اذ ما يثبت الذات فيها لا يمكن ان يكون بالقدرة والاختيار كما نبهت عليه بل يجب عليه ان يكون بالايجاب فاذا صدرت عنه القدرة الواحدة بالايجاب لم يصدر عنه صفة اخرى تذكر وهو خلاف ما ذهب اليه مبلوبا الصفات كذا بخطه قدس سره في شرحه وانت تعلم ان هذا بعينه ما ذكره في شرح التقف من اثبات الصفات السبع فالذهاب الى ان كلام (ق) وهو انه مبني على مقدمة لم يثبت عند اهل الكلام ما شي من قلة التدبر ونقصان التفكر فتفكر واما ثانيا فلما قيل تعدد القدماء من جنس واحد هو الكلام بحسب افادة النوعية والشخصية خلاف الاجماع لان جمهور الاشاعرة ذهبوا الى ان كلام الله تعالى يتعدد صفاته لم يقولوا بتعدد كلام تفسي الازلي بل ذهبوا الى انه في الازل امر واحد على ما عرفت وتحقيق ذهب الى انه متعدد وانه انواع فمنه قديم الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء واما القول بتعدد اشخاص قديم لنوع واحد كتعدد الامر باختيار تعلقه باشخاص المكلفين فلم يذهب اليه احد ولعله لم يكتف ان ترجح تعدد النوع بل تعدد النوع شرط او

بعضهم

ذكر عقيبه تعدد الشخص وكلام مشعر بان متقدم هو تعدد الشخص حيث لم يستدل الا عليه بقوله فان المتعلق بمنزلة غير المتعلق بم قوله وفي الجواب لم يتعرض الا له واما ما قيل فلما عرفت ان مجرد تعدد الشخص ليس مما نفى للاجماع اذ ذهب اليه البعض قال قدس سره في شرحه للمواقف بعد بيان كلام المواقف بما ذكرنا وفيه كلام تحته هي الا قسام المذكورة في بدو ما ذكره ان رجح المحقق فتفكر قوله ولو لا ان تحقق الشرط مبناه على ان القول يكون العلم بانتفاء الشرط مانعا من صحة التكليف قد بان تحقق الشرط شرط في التكليف اذ لو لم يكن شرطا لم يتصور الامتناع التكليف عند العلم بانتفاء الشرط جيئة كذا في شرح الشيخ اقول على هذا يصير هذه المسئلة عين مسئلة انه لا شرط في التكليف بحصول الشرط الشرط لذكر القول اذ قد عرفت ان عدم الاشتراط غير مختص بالشرط الشرعي بل يسري الى كل ما يمكن وجوب الفعل معه وان كان عقليا او عاديا بان الدليل المذكور فيه ولا يخفى ان مراد الجمهور بالشرط ههنا هو شرط الوقوع اذ لم يكن شرطا لوجوب الفعل اذ عند انتفاء شرط الوجوب وعلم الامر بانتفاء شرط الوجوب لم يتحقق التكليف اذ لا تصور التكليف بدون الوجوب وذكر ثم اعلم ان مما ذكره من انه ان جهل الامر بانتفاء شرط وقوع الفعل صح التكليف انتهى ما مبني اما على جعل المسئلة مساوية لما مر السيد مثلا لعبده او على ان المراد ان جهل الامر بانتفاء شرط لا يقتضي صحة التكليف بالفعل المشروط وان كان هذا الجهل من جهة ان كل امر هو الله سبحانه فيه متصور فلا بيان الملازمة ان كل عالم بعدم هذا على ان العطف التفسيري هو الكف على ما نبه عليه بقط الوقوع فلا سهو ان العصيان قد يتحقق بفعل المامور لا بترك الواجب واشار بقوله من ارادة قديمة او حادثة الى الخلاف المشهور بين الاشاعرة والمعتزلة من ان الافعال اما مستندة الى ارادة ازلية تتعلق القدرة او ارادة العبد الحادثة قوله ولنا ايضا لو لم يصح لم يعلم انه مكلف في هذا الزمان يعني يلزم ان لا يعلم احد في شيء من الازمنة انه مكلف في شيء من الازمان فتفطن ما ذكره العلامة من منع الملازمة لجواز ان يعلم بعد الاتيان انه كان مكلفا فمدفوع اراد بقوله مع الفعل انه مع مباشرة الفعل والاتيان به فالمعنى ما هو الظاهر اراد بقوله او بعده انه بعد وقت الفعل اذ الوقت المقدر له شرعا فيما يتحقق فيه ذلك فيتطرق عليه قوله سواء فعل او عصى واشار الى ان المراد ذلك حيث قال في جواب السؤال ويرد في كل من منع مع الفعل فيه او بعده اذ الظاهر ان ضمير بعده في قوله يتضمن فيه يلزم التعليل ويرد بقوله او فعل فعلم التفكر من الفعل سواء كان وفق مقدرا

والتفصيل ان محل نسبة في الكلام غير الصورة العلمية في الانشائي في قولك الطلب
غير متصور النسبة الطلبية بين الضرب والمحاط خالا ول قائم بنفسه دون المتكلم والثاني
طرفه نعم في الكلام وان الطلب بل هو مغاير للارادة ام لا وسيجيء الكلام فيه وامامحل
نسبة بين زيد وقائم على ما مر على الشرح مغايرة للنسبة العلمية بزيد وقائم المحققة
وكذا للنسبة الاسمية التي هي عبارة عن تصور نسبتها العلمية بالنفس التي هي علم بالمعنى الاول
قائمة بنفسها بنفس المتكلم فالحق انها غير واقعة بل الحق انها غير الصورة العلمية للنسبة الخارجية
من حيث يعاد بالكلام النفسي كلام نفسي فهي معاير تها للعلم بالاعتبار المذكور لا بالذات
ولو كانت تلك النسبة الخبرية عبارة عن الاخبار قيام على الطلبي او عن الطلب والانشاء
صفة نسبة قائمة بنفس المخبر بنفسه لا بصورتها ولذا صح اتصاف المخبر بها كالطلب القائم
بنفس المتكلم بنسبة ظهر كونها مغايرة للعلم القصدي لتذكر اما القصدي التي هي عالا صفة
به وكذا كونها مغايرة لتصور النسبة اذا الاخبار عن تصور المتكلم الخبرية وهو وجه وجيه كما
كما قولهم يعاد بما كلام اللفظي الدال عليه دلالة التزامية كما الطلب اذا الطلب ان لفظ
اضرب ليس هو صنعا للمفهوم طلب الضرب اي هذا المركب التقييدي بنفسه والاول معنى قائم و
هذا التقييدي باقص ولا شك ان الاخبار وان كان موجودا بنفس الامر لا بصورة
لكن لخصوصه يقتضي تصور الطرفين وح كان المراد من قوله نسبتين مفردتين ان
تعلقها بهما لا ان الطرفين بهما المفرد بل الطرفين بهما المخبر والخبر كما ان الطرفين في الطلب
هو الطالب والمطلوب منه لا الضرب والمحاط لكن يرد على هذا الوجه ايضا ان المنتهي من الاخبار الا
الحاد الكلام الخبري او اظهاره فيرجع الى معقولة التعلق ولم يكن ازيادة الحمل بحسب نسبة زيد قائم
مغايرة لمفهوم الاخبار عن قيام زيد وللنسبة التي بين زيد وقائم في الواقع وللصورة العلمية

الطلب

الى صلة

لا ظ

فيهام

الشراح

وجوده في الذهن بصورته المطابقة لتلك الصورة في المهية والمحاذية على اختلاف في ذلك المحققين
واهل الشيخ على الخفاء وجود الطرفين بهما في الذهن لا بعينهما اتصاف الذهن بالكلام المركب
من الطرفين وقيام الكلي بنفسه قيام العرض بالجوهر اذ العارض بالمعنى العام لا يصور عروضه الا بعد
حفظ في موضعه فالامر مجرد بادر كنا من الوضع فتامل قوله فلان الخارجية لا يتوقف حصولها
على تعلق المؤثرين اقول فيه بحث اذ الامر بالعكس لان النسبة الخارجية لا يمكن وجودها في
الخارج اذ البتة موجودة في الخارج عند المتكلمين ولا يعقل سببها اذ النسبة الخارجية ما كان
الخارج طرفا لها دون الذهن بل ما كان الذهن طرفا لنفسها فتوسيعه وهمية وانتقاصه
وهميه واذا كان وجودها اعم كونها في الذهن بصورتها كانت منصورة لان تصور الشيء حصول
صورته عند العقل ولا يمكن ان تصور النسبة متوقف على تصور الطرفين فلا اذن حصول النسبة
الخارجية ووجودها بعد المؤثرين واما النسبة النفسية فلما امكن حصولها كان الذهن بان يكون
الذهن طرفا لنفسها فلا يتوقف على تعلق المؤثرين بل كان ثبوت الزوجية للاربعة الحاصلة في الذهن
كان في الذهن بنفسه ولهذا لا يتقدح تصور ما الزوجية وكانت الزوجية من لوازم المهية ولا لازم ما بالذات
بالمعنى الاخص والجواب عن الاول ان المراد بحصول النسبة الخارجية كونها في الخارج طرفا لنفسها لا الوجود
فلفظ الحصول مجمل في الكلام وعن الثاني ان المراد بالخارج ما يتناول محل تصور الزوجية للاربعة والذهن
والحاصل ان المراد بالنسبة النفسية ما يكون قائما بالنفس حقيقة كالاحبار والطلب او الصورة التي هي قائمة
بذواتها بالنفس في ما نحن فيه ثبوت الزوجية للاربعة والذهن هو بعينه بعد الزوجية لا ادرك السوت فيه قائمة في
الذهن وكانت نسبة خارجية بالمعنى الاعم الواقعة دون النفسية فتدبر قوله كسائر الكتب السماوية وهما مثالان للكلام الذي
لفظ السنة بالجر عطف على سائر الكتب السماوية وهما مثالان للكلام الذي لم ينزل للاعجاز على
طريق اللف والنشر مرتب عن ترتيب قوله لو قيل اعلاما من الشارع فانه الذي يعين ان من جملتها السورة
سورة ولا يخفى ان الاية اظهر كذا ذكره المعرب للمرح اول وآخره الاية وسيان او الاية وافرغا بالتوقف
بالوقف لاغرا والاول ان يقال ان الطائفة المرحمة بوقفها الرسالة تام خاص كذا الشارح المحقق ويرد

بعد

بعد هذا التوجيه النقض بمثل آية الكرسي وآية المداينة وآية اما بعد فان قوله في الجواب بمنع
تسمية هذه الامات بهذه الاسامي من الله سبحانه لا يجوز ان يكون من اهل
الشرع كالنص صريح في خلاف السور بالاسامي المعهودة فانها من الشارع
ولهذا اكتفى القرآن وبالجملة بعض التعريف بمثل آية الكرسي فعلله الدليل على ان
التسمية وقعت من الله تعالى وكذا من ادعى ان تسمية السور بالاسامي ليست منه
تعالى والمعروف مانع مستظهر في المعاصي فتدبر قوله ان اجري على ظاهره
خفاء ان من للتبعيض وضمير منه للكلام فانه لم يعهد ضرف كان القرآن
اسما لمجموع الشخص المؤلف كذا في شرح الشرح اقول فيه نظر اذ على تقدير عدم اعتبار
الحذف وكونه بمعنى للتبعيض كان اللازم ان يكون القرآن اسما للمجموع المؤلف من
السور واما ان ذلك المجموع شخص فغير لازم بل عند هذا احتمال احتمالين
الاول منهما جماعة احدهما ان يكون اسما لهذا المؤلف الحادث بالمخصوص القائم
ما ولسان اخترعه تعالى فيه هو ان ما نقرأه كل احد سواه بل انه يكون مثلا له
لا عينه وثانيهما انه اسم لامر خيالي بعين المجمل فيكون واحدا بالنوع لا بالشخص
يكون ما يقرأه القارئ شيئا كان نفس لا مثله وبهذا الحاكم في كل شيء وكتاب
يشير الى مؤلفه وهذا هو المختار المحقق لسلامته عن ارتكاب التكلف والتجوز
فراطلاق مجاز القرآن وحافظ القرآن وما كتب فيه القرآن وعرد بكذا وقد
استشهد ذكر في قول النسفي والاعلام علم شخص اقول فيه بحث اذ لو حمل القرآن
على المجموع الشخصي القائم بلسان اخترعه تعالى كان يعرف المعلم الذي يعلم
من القرآن وغيره عن مطرد اذ صدقها على ما صدر من كل لسان وحمل التعريف

المنزل

على انه يعرف الكلام النفسي لاطلاع هذا المعنى لان المشترك من صفات اللفظ
وكذا كونه مكتوبا كما في تعريف الغزالي وكذا كونه مقروءا بالتحدي لكونه معجزا على ما صرح
به الكل في المواقف وغيره وقد قال بعض المحققين في شرح المفتاح وان هذا التعريف للفظ
فتدبر قوله وان حمل على حذف المضاف اي سورة من جنس ذلك الكلام في الفصاحة
وعلو الطبقة كان اسما للمفهوم الصادق على المجموع وعلى اي بعض فرض وهذا هو
المناسب لغرض الاصولي اذ الاستدلال انما يصح بما لا بعاض فان قلت لا اجد اما
ان طرا الكلام من التبعيض الفرد كما جاء لبعض المرء فلا حاجة الى التقدير لعدم الجنس
اذ كل صورة كانت بعضا وفردا لهذا المفهوم الكلي كما كان بعضا وفردا للمجموع المعرف
والا لم يصح على تقدير لفظ الجنس الخ قلت سلمنا الاول ونقول لما وجد صدق
التعريف على هذا التوجيه على كل بعض ومن المعلوم بالضرورة ان السورة
ليست فردا من كل بعض ولا جزءا له فلا بد من تقدير لفظ الجنس حتى يصدق التعريف
على كل بعض ومن الفضلاء من ذهب الى عدم الحاجة الى تقدير لفظ الجنس
زاعما ان التبعيض قد يكون حقيقيا كما في قوله تعالى ومن الناس من يقول
آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين اذ الكلام اللام فراسا لكن وقد علمت
ان مراده التبعيض المجازي كما اذا كان اللام للعهد والمعهود الكفار المصدوقون كان
جهلهم واحترازه بما لا كذب فيه انما جعل المنافقون بعضا من الكفار المصدوقين
مع ان المنافقين غير داخلين في الكفار المصدوقين لان صفتهم وهي حسن الكفر يشمل
المنافقين ايضا ثم قال وقول صاحب التوضيح اذا كان الناس للعهد فالمعهود منهم
بعض غير فلعله على حذف المضاف اي ومن جنسهم وهم منه اقول لا يخفى ان هذا
من زعمك هذا الموضع لحاجة الارتكاب لجواز ذلك اما بتقدير لفظ الجنس وكما جاء

كلمة من

كلمة من التبعيضية تعلق الحقيقة على ما هو الظاهر من كلام الشارح فيكون من باب
مجاز الحذف واما ان كان استعارة التبعيضية في كلمة من كما هو الظاهر من عبارة
الكشاف فيمكن حمل كلام الشارح على هذا بان يكون مقصوده ليس بيان ان
لفظ الجنس مقدر ونظم الكلام ليس بيان ما هو المعنى بعد تجويز في كلام من وجه
التقدير فيها وهو الاشتراك في صفة هو الجنس كما في كلام صاحب الكشاف فعلى هذا ان اجرينا
الكلام على ظاهره بان لم نقدر لفظ الجنس في لم نحمل كلا من على التبعيض المجازي كان قيدا
منه لاخراج البعض وكانت التعريف مختصا بالمجموع ووجه ان المنكر اذا وقعت الوحدة
افاد العدم وان كان في سياق الاثبات كقولهم بمرة جزم حراثة وقوله ولو انما
الارض من مرة احلام فكون المعنى لكل سورة منه حال والضمير للكلام المركب كما هو الظاهر

كل لسورة

وقوله فصاحة التعريف انه الكلام المنزل للاعجاز لكل سورة حال كونه كل سورة جزءا منه وما يكون
جزءا منه ليس الا المجموع فصح النصف وغيره ولو جعل منه صفة مخصصة لسورة لم يخرج البعض
الاخير بكلمة ما ان لجعل ضمنه راجعا الى كلام المنزل وهو الظاهر من كلام الشارح
ويمكن حمله على الوجه الاول بان ليس مقصوده بيان مرجع ضمنه الكل التقديري وقع بكل سورة
من كل القرآن ليصح الحمل على العموم في لفظ سورة والا فلا يلام ارجاع الضمير الى القرآن
في تعريف القرآن لكان مقصوده ديدنك بسبب ان لفظ سورة وكل القرآن المنزل
على ما اشرنا قال في الكشف ولا خفاء في صدق التعريف على هذا التوجيه على قل وانعدل
ولا يسلم قوله انما قال في التعريف احتيج عنه في بعض شروح المنهاج بانا لا نسلم صدقه على ان بعضا
فرض لك على ان بعض يصدق عليه ان سورة تجاريه في البلاغة وعلو الطبقة معجزة
ولا نسلم ان اعلى وعلى مجازي فيهما للسورة المعجزة وصدق ما ذكر ملزوم لكون السورة

المعجزة مجانسا اياه فيهما ويستلزم مجانسيته اياهما فيهما فمن منع اللازم الاول منع
الملزوم الاول وهو الصدق المذكور اقول هذا العليل المحدث مبني عنه ان الراد المحقق
صرح بان القرآن على هذا التفسير يشاول الكل والبعض منه فاذا كان قول والفعل
بعضا منه كان قرآنا فاذا لم يصدق التعريف عليه كان فاسدا اقول لك ان تختار
في الجواب انه قد مثل على ما افعل من حيث انه وقع جزءا من القرآن حضرة ما منع السواد والقرآن
كان له على طبقة البلاغة وكان قرآنا بهذا المعنى ولهذا لو حلف ان لا يقرأ القرآن حنث
بقراءته من هذه الحيثية على ما عرف في مبادي اللغة وكذا الحرام على المحدث مسه بعضو لو قرأ من حيث
انه وقع في كلام البشر ليس من القرآن ولا يصدق عليه من هذه الحيثية التعريف فتدبر قوله وان
اراد التميز بالحد الرسمي اذ الحد المحقق انما هو بالاجزاء ولا يحصل بهذا التعريف وقد عرفت
ان التعريف الرسمي انما هو باللازم البين الثبوت لافراده من الاسماء عما عداه
وكونه للايجاز لكن ذلك وهو ط هذا وانت انصف قد عرفت انه عرفي لازم والمفهوم معرفة
السور موقوف على معرفة القرآن اذ السورة هي البعض المترجم اوله وآخره من مصاحف القرآن
ورد عليه ما في شرح التحرير من ان السورة اسم للطائفة المترجمة من الكلام المنزل وانما كان
او غيره بدليل سورة الانجيل ولهذا اصاح المصنف بوصف السورة بقوله من قبيل الجواب
عنه السورة عندهم عرفي والمتشرعة على بعض القرآن المترجم اوله وآخره فرض الكتاب
فرض الكتب على القرآن ولهذا عرف صاحب الكشاف في السورة بالطائفة من القرآن
المترجمة التي اقلها ثلث آيات واما الاحاديث المذكورة فليست بمرة سورة القرآن على سورة
غيره بل لبيان ان السورة من حيث هي في البلاغة وعلو الطبقة كما مر اقول على تقدير تسليم
ان السورة عندهم عرفي المتشرعة على بعض القرآن فلا يعرف ان نقول اردت بما غير هذا المعنى

وهو

وكل بعضه

وهو المعنى العام المساوي لهما ولغيرهما والقرينة عليه قولي سابقا اذ لو كانت تلك المعنى الاخير
كان هذا التقييد لم يجد البتة في باب التعريف للامر از الذي هو المهم في التعاريف وما ايضا ان
السورة من حيث القرآن فلم فائدة بعتد بها في باب التعريف على ما الحق على الناظر قوله
بالعلم بان مصحفا ما موجود تتوقف ان العلم بوجود المصحف وتعلق شيء ما فيه
يتوقف على معرفة المصحف وهي على معرفة القرآن اذ لا معنى لبعض ما كتب في القرآن
وانت خبير بانه لا حاجة الى بوسط وجود المصحف في تعلق ان يكون ان يتعرف المصحف
موقوفا على معرفة القرآن فاخذه في تعريفه دور كذا في شرح التلخيص اقول وايضا
يرد عليه ان الكلام في تقدير القرآن وتوقف بعض ما فيها التصديق بالوجود مما قال
وانصف ان يكون معرفة المصحف مع العلم بوجوده دون العكس كما يدرك عند
من ان بلغة الشيء البسيط مقدم على ماشيه بحسب الحيثية اقول الى هذا الدليل كنت
لانه ان اريد انه لم يتواتر عند طائفة اصلا فالخصم لا يسلمه فيه
بل الحق كونه متواترا عنده اذ لا يلزم ان يكون المتواتر متواترا عند الكل
شرطا في كون الكلام قرآنا والاحلاف لا يضاف التواتر عند البعض وان اراد
عدم التواتر عند الكل على معنى رفع الايجاب الكلي ليكون التواتر عند الكل شرطا في
كون الكلام قرآنا فان قبل الدليل المذكور يدل على كون ما بين القرآن
متواترا عند كل طائفة اذ العلة وهي توفر الدواعي على نقله مشتركة بين الجميع فليكن
ان يكون من عدم التواتر عند طائفة بناء على ان عدم التواتر يستلزم العادة بان
بناء على اعراضهم فعلا فيما مثل فيه قول بقضاء العادة بتواتر ما صلة مثله وهذا
الطريق اقول فيه نظر اذ العادة انما تقتضي بتواتر ما صلة ما يتوفر الدواعي على نقله

وحاصل النظر ان الدليل اخص من المدعى

والعلة التي ذكرها تشترك الدواعي على النقل وهو المحذور للاحاد وكونه من اصول الاحكام
لا يجري كل ما يجري فيها مما يحدث كالسور والآيات التي تبرأ منها الشيعة وهو من اصول الاحكام
وظاهر ان التسمية على تقدير ان لا تكون جزءا من السور ليست مما يحدث وهو معلوم انتفاؤه
من آيات الاحكام ايضا فتدبر ولا تطنن ان هذا الكلام هو الذي ذكره النووي وذكره
ابن الحاجب اذ عند اذ عند اسعاله السرخسي نظير معايرته له قوله وايضا قال ابن عباس
في بسم الله الرحمن الرحيم آية من كل سورة وعد الشافعي الاول من ابن عباس في
سورة معينة فلا معارضة بينهما ما نقل عن المشهور عنه كما في الكشف ومعاني الآثار
تعدد ذلك عنه ثلاثة واربعون وعد آية من كتاب الله تعالى قوله وربما يقال الاول
منها قطعي لان ما ذكره المصنف قطعي معارض للقطعيين وذلك غير جائز على ما مر والا
سبر نفي ما استدل ايضا قوله وقد قيل على قولنا اصل الدليل ان التسمية لو كانت في اوائل
السور من القرآن لتواتر كونه فيها من القرآن للقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله
واللازم باطل فاعترض بمنع قضاء العادة بذلك بل يكفي التواتر في محل ما وقد تواترت
بعضها في سورة النمل فانا نقول لم يشترط تواتر تفاصيله جاز ان يكتفي بالتواتر
في محل ما لزوم جواز الامرين احدهما ان يكون قد سقط من القرآن كثير من الآيات
التي كانت مكررة فان كان قول الحمد لله رب العالمين اية من اول كل سورة فاسقطت
لعدم تواترنا بها اكتفاء بسورة الفاتحة كذا قرر في شرح الشرح ولما كان ظاهر الكلام ان قوله وهذا
دخل على السند وحينئذ فالمناسب ان يقول ان ابطال التفصيل المتقدم الممنوع لو جيء به حتى تتم مقدمة وتم الدليل فتكون
ضمنا لانه تسليم لاجماعنا على عدم اشتراط تواتر التفاصيل وسعي الاشعاري ذلك في كلام الله
على ما بينه واقول بهما لحث مراد لا يلزم من عدم اشتراط التواتر التفاصيل ان لا يحرم بعدم
السورة

الشرط او انتفاء الدليل الخاص كتواتر التفاصيل لا يسلم عدم الجزم بتحقق المدلول
كالجزم بعدم السقوط اذ نحو ذلك يعلم عدم تركه اجزاء كما لا يخفى ما فيه لم يسقط من الآيات المكررة
عند القرآن والله لو كانت الحمد لله مثلا جزأ من كل سورة واسقطت لعدم تواتر غالب افراده
نفر يسير ولو آحادا وقد اسند ذلك النقل والاوصل الينا فما قال وما نهما ان يكون قد اثبت
قرآنا القرآن على سبيل التكرار كثير من الآيات كانت عشر مكررة مثلا يكون قوله تعالى فبأي
للمكذبين آية واحدة من سورة المرسلات فبأي آلاء ربكما تكذبان آية واحدة من سورة
الرحمن لا عدة آيات وانما وقع التعدد والتكرار بناء على عدم تواتر ما في محلها الخصوص
وكلا الامرين منتف قطعا اقول فيه الفاضح مثلا ان عدم اشتراط تواتر ما في المحل الخصوص
وجواز تواتر ما في محل ما يسلم جواز ان يلحق بالقرآن آيات مكررة لم تكرر وعلى ان
يوصانه على تقدير الاكتفاء بالتواتر في محل ما يجوز نقل في عدد ذلك المحل حتى يتحقق مما هو محل له قطعا
وانت تعلم ان هذا انما يتم اذا اكتفي المعترض بالتواتر في محل ما عن معين كما هو الآن في
من عبارته واما اذا اقتضى بحث بتواتره في محل معين كسورة النمل والحمد تواتره في غير ذلك
المحل لا اندفع عنه هذا الالزام ولا اسعد حمل كلامه على هذا فتدبر قوله لان جواز العدم
منع للزوم المحال المذكور بان جواز عدم التواتر عن امكانه الذاتي لا يمنع وقوعه
والجزم به كما في العلوم العادية لكن لا يلزم من وقوع التواتر في هذه مثلا ان يكون
التواتر واجبا لذاته حتى لا يكون البسملة من القرآن بناء على عدم تواترها في اوائل
السور وقد يحصل العلم بتواتر السور حالة عدم كونه شرطا قطعا منها وكذا الثقة
بتواتر تلك المكررات ومجالها موجود مع امكان الذاتي لعدم التواتر مجالة فتدبر قوله فيبقى
العلم بتواتر تلك المكررات على حقيقته تواتر تلك المكررات مثلا ولا يخفى ان ما ذكره المانع

الى الممنع مشترك بين الصورتين وهو قوله جواز العدم لا يمنع الوقوع ولعله
انما اقتصر على البيان في مقام السند للتنبيه على ان هذا السؤال حاله هذه ورود
على ما سبق في الجواب عن ان ذكر الجواب حينئذ وقطع النظر عن ذلك الاصل وهو
وصور تواتر تفاصيل مثل ما حصل الجزم بانتفاء السقوط الا ان نقطع المقدمة الممنوعة بسلام
المحذور الذي ذكرناه اولا وان لم نسلم المحذور وانما ندفع الزام المحذور بمنع المقدمة الممنوعة
دون السند المذكور اعني الا ان الوجه المذكور بنفسه كلاما على السند على ما اشار
اليه ووجه استلزامه المحذور الاول انه اذا وجب تواتر تفاصيل متلك الايات
الفروض انتفاء قطعا لما لم تتواتر لم يحصل عند العقلاء ان يكون قرآنا واذا لم يحصل
يحصل عند العقلاء ان تلك الايات كانت ساقطة من القرآن لعدم تواترها ولا يعقل
تواتر العدم كما يعقل تواتر الاثبات فلا يمكن ان تنقل تلك السور قد تواتر عن النبي
تلك الايات المفروض سقوطها اقول وبما قررنا اندفع ما اورد في شرح الشمني ان قوله
النبي قصورا واستدراكا اما التقصير فلانه لم يتعرض لعدم السقوط وحينئذ فقوله لانتفاء
تواتر تلك السور الى المكررة فقط وما ذكرناه هو الموافق للمتون وسائر الشروح واما الاقتصار
فلانه لا مدخل له في المقصود لتوله بالوقوع لا يوجب الوجوب وتلك وقد اقول لكن يرد عليه
مدفوعة وهو ان الخلو وان لم يتواتر لكن قد تواتر ما هو ملزوم وهو كون مجموع ايات
كما هو وما هو وهذا العلم يسلم العلم بالخلو المذكور والجواب عليه ما اشرنا اليه من ان انتفاء
الدليل المعين لا ينافي القطع لوقوع مدلوله بدليل او كالاجماع على خلو تلك السور عن
المكررات فتدبر وقد يقال في توجيه الشرح ان قوله القصور اذا لم نمنع جواز عدم التواتر في كل
وقوع التواتر فيه فيتم الجواب بتلك المكررات وقع تواتر ما تكرر من القرآن في كل محل منه
وان

وان لم يحز تواتره فلا يحصل سقوط من بعض المحال بسقوط تواتره في كل محل ولا ايات
ما لم يتواتر في محل لم يتواتر فيه لان ما ذكر من القرآن في محال سقط تواتره من كل محل
ولا ايات ما لم يتواتر الخ مسلوب زوما في كل محل لعموم سلب نظرا لان تواتر ما ذكر من القرآن
في بعض المحال لا ينافي احتمال سقوط من بعض المحال مع لو فرض انه علم ان كل ما ذكر من القرآن
في كل محل فهو متواتر فقد لم يحصل ذلك لكن المفروض وقوع التواتر في نفس الامر والواقع
وذلك لا يسلم العلم به قوله لا ما تقول اجاب عن الاعتراض المذكور بما نقول
من الاستدراك ان منع وصور لم تتواتر التفاصيل ساقطا ما او لا فلانه لو قطع النظر الى آخر
ما قررنا آنفا ما اوردنا عليه واما ثانيا فلان الدليل قائم على وجوب تواتر التفاصيل
وهو قضاء العادة بذلك فيما تتوفر الدواعي على نقله على ما يجب في الخبر وذلك الدليل
الدليل هو الاجماع واما ما لما فلانه لو لم يحكم بجواز ذلك لزم جواز ذلك في ما ذكرنا من الايات
والاسقاط بالنظر الى الاستدلال لان التواتر وان انتفى فيما مضى هو الزمان الا ان
لكنه لما لم يحكم بجواز ان لا ينتفي فيما تأخر من الزمان وحاصله ان ما ذكرنا من الادلة
يتم في الاسقاط مطلقا وفي الايات بالنظر الى الاستقبال كذا في شرح الشمني واقول وفيه بحث
اذ قد عرفت مرارا ان انتفاء المدرك الخاص لا يوجب انتفاء القطع بمقتضاه بمدرك آخر
فتدبر قوله وربما تعترض من الثاني على ما ذهب اليه العلم من انه شرط تواتر التفاصيل
والا لزم ثبوت الامر من الباطل وهو ممنوع وحينئذ اصل ما يشترط بما هو قرآن تواتره في
محل وان لم يتواتر كونه قرآنا وهو لا يلزم من عدم تواتر ما ذكر من اجمال الامر من الباطلين
قطعا لان المكررات قد تواترت في محال لما بحث لا يمكن اسقاطها وعن المكرر انما تواتر
في محل واحد بحيث لا يمكن انما في محل آخر لما لم يحل والاسقاط في الاستقبال وهو لا يتم الا بعد ذلك

على ان التسمية اوائل السور ليست من القرآن ء على ان لم يتواتر كونها كذلك من القرآن
وثانيها ان ما ذكر فالاستدلال على انها ليست من القرآن والالزام بانه لو لم يتواتر
التواتر لزم الاحتمالان ثم ما سيقول من قال انها آية او بعض آية من كل سورة
على ما هو مذهب الشافعي من انها وحدها او مع اول ما يليها وثلاث عشرة آية من القرآن ذلك
ما اختاره المتأخرون من العلماء الحنفية وهو انها آية واحدة منزلة من القرآن لا للفصل
السور والتبرك بها في ابتداء كل امر لا محل لها مخصوصا حتى ان القرآن عامة واربع عشرة سورة
وآية واحدة وذلك لا يلائم وان سلمنا انه لم يتواتر كونها من القرآن في اول كل سورة لكن لا
انها لم تتواتر كونها من القرآن بهذا الوجه واما بسط الكلام في هذا المقام لكونه خارجا عن
هذا الشرح كذا في شرح المنار والحق ان تواتر الاعتراض على الوجه المذكور لم يثبت
ان كونها من القرآن بهذا الوجه وهو انها آية واحدة انزلت للفصل بين السور والتبرك بها غير
متواتر كيف ومن عدا المتأخرين من الحنفية لا يسلم تواترها بهذا الوجه فان قبل تواترها بهذا
بهذا الوجه لا ينافي عدم تسليم من عداهم لعدم تواترها بينهم قلت فعلى هذا يمكن ان يقال
تواتر عند الجماعة الاخرى بالوجه الاخر وهو انها آية او بعض آية من كل سورة فلا يرد
المنافاة بقبل الا صعوبة ان تواتر الاعتراض انما على الوجه الذي اوردناه على اصل الدليل
وهو ان دليل وجوب الوضوء على تقدير القرآن وهو التحدي للاعجاز وكونه اصل الاحكام لا
وسيلة على تقدير ان تكون آية مستقلة ليست جزءا من السورة لكنه لا يلائم الاعتراض الاول
ملائمة تامة ويمكن ان يقرر انما المراد ان كونها من القرآن في الجملة لا يلائم كونه غير متواتر
وان لم تتواتر كونها من القرآن واول كل سورة فاذا كان كونها من القرآن في الجملة متواترا
او لم تتواتر في اول كل سورة بعض تواتر ما يصير جزءا من القرآن في الجملة فترجع الى ما ذكرنا
اما هب اذ لا نحقق مدخلية آخر سواه فتدبر والخطب ان مراد الشافعي ان كونها من القرآن بهذا
الوجه

على تواتر

الوجه متواترا وهو هذا التواتر قوله من فصل البسملة المراد بفصل البسملة ما وقع في الرسم
الاداء على ما في المتن ما لا يخلف خطوط المصاحف والمعنى باختلاف القراآت فيه
بتبديل صورة اللفظ ما لا يخالفه ومعنى المتن للاول بالمد والامالة ونحو ذلك
وزاد في الشرح اللتين بنهما على ان كل واحد من النقلة مع مقابلاتها تماثل قبل الاداء
البسملة وعلى انه ليس المراد بالمد بهذا ما يقابل القصر على ما يسبق الى كلام العلامة بل المراد
المد بطول صوت في حرف العلة الى مقدار معين في الكسرة وبالياء متابعا لها وحروف
العلة بسبب المد لطول صوتها اذا كانت ساكنة وحركة ما قبلها من جنسها وحروف
الليين لكونها قابلة للمد كذا في بعض الحواشي وبهذا لقط ما في شرح السفي ومعنى المد بهنا
ما وقع في اصلاق القراآت في ان الالف والواو والياء الساكنة اذا كانت بعدها
همزة اكثر مقدارا عند ملا معين لذكر الليين معه وهو زياده مبناني فتدبر اولا
بهنا بحث اذ لا شك ان القرآن بهنا عبارة عن اللفظ وكما ان الجوهر وما
له كذلك البسملة جزء صوري فاذا ثبت ان القرآن لا بد ان يكون متواترا ثبت ان البسملة لا بد
ان تكون متواترا ايضا ولو سلم ان البسملة ليست جزء اللفظ فلا شك انها من لوازمه ولا
يمكن تعليلها الا بما يعلل به ملزومها فالملازم تواتر القدر المشترك من تلك البسملات انما هو
ملا اعلام اصوتها بعينها فاللازم تواتر القدر المشترك من تلك البسملات انما هو
المخصوصة للحق تواترا ولا منافاة قلت ما ذكر من تواتر الدواعي على نقل القرآن لا يجري في الجواهر
المخصوصة الا ذكا ان اختلاف بعض البسملات لا يوجب صلاحية كونه القرآن بمقدار
وفي كونه من اصول الاحكام كذلك اختلاف بعض الجواهر لا يوجب ذلك فلم يلزم ان كل ما هو

تعليل تواتر

مسلم الجواز لا بد ان يكون متواترا فلسلمك قوله لجواز ان يكون مذهبا او
ليس المراد ان مدلوله حماد مذهب الراوي فسلمناه ولا نسلم حتى يدعوه على
علالة الراوي بما فيه على ما في نظر الشيخ على المراد ان الراوي ذهب الى انه قرآن من
جهة الخطاء في الاجتهاد او فهم السهو والنسيان وهو لا يكون منافيا للعدالة قوله
سلمنا اولا بعد تسليم كونه اما قرآنا او خبرا وعلم ذلك لا يحال لعدم صحة العمل اذ من
الوقع ان كان كونه قرآنا خطأ فانه يحل العمل به وكذا ان كان لان ما ثبت كونه خبرا يجب خبر ام
العمل به وكذا وان لم تتعلق بعنوان كونه خبرا نظر وذلك انه اذا استند على المجتهد ان
الكلام المعين الدال على حكم شرعي هو قرآن او خبر مع قطعه بانه ليس واحدا عنهما
فلا شك انه يحل عليه العمل عموجبه وان لم يمكن له ذلك الوقت معرفة انه قرآن
او خبر نعم بعد تسليم كونه احدهما في الواقع يمكن منع ثبوت العمل به بناء على ان كونه
احدهما في الواقع لا يستلزم علمنا به واما يحل العمل بالقرآن او الخبر بعد علمنا بانه قرآن
او خبر واما حديث عدم الوثوق فسنورد اذا العمل غير العمل خبرا وقد علم كونه خبرا من
موضع آخر فيجوز العمل به وان لم يحصل الوثوق بالراوي وكون المدعى انه لا يجب بعد
التواء ة الشاذة مرجحية انما قوان لا بد فيه دليل لكنه جعل بحثا الدعوى عدم العلم
به مطلقا كما يصرح به كلامه قوله ان هذا خطاء قطعا على ما نص الشيخ فيه حيث لان ما ليس
ان يكون كونه واما خطاء وهو لا يوجب ان لا يكون كونه خبرا خطاء قطعا لجواز ان لا يكون
خبرا لم نعلم خبرا ولا نعلم ان هذا الوجه القطع بخطائه وعلى الجواز عنه المراد بكونه خطاء
قطعا عدم جواز الاحتجاج به واذا لم نعلم خبرا امتنع الاحتجاج به قوله لو سلم الكلام
الشيخ على عادتنا ودفعنا اندفع عنه هذا الجواب فيما مر قوله بعد احتمال كونه قطعي الدلالة
الغرض منه مجرد التمثيل والا فسيجيء في كلامه انه لا احتمال في الآية وانه مع هذا يجب ان نعلم بعد

الى اخره في حكم ما قبلها فلا احتمال في قوله وانه لكم الى المرافق غير الايجاب على مذهب البعض فيها
ولكن ذلك للتمثيل قوله لجواز ان تذكر بقرة اول كلام المصنف الذي يرد على مسلكه انه اذا
احتمل في مثل هذه الآية ان المراد بالبقرة لا بعضها فالاول المجمل لغة ما تتوقف
قوله اولا ان ظاهره التشبيه اقول لو قال اولا ان ظاهره غير المراد لكفى عاما مساويا
لعبارة صورة السبب فيطرد الحصر المناسب للمقام لكان اصوب اذ غير متضح المعنى اما على غير ظاهر
المتن ولا في غيره فيكون محملا واما على غير المتن فيكون متناولا قوله اذ لا يسمع عملا
بما لم يعلم عملا مما صدر عن الرسول غير القرآن اذ ما ظهر عنه بقرينة استثناء القرآن
وقد يدخل الحديث القدسي فيما قوله والا فقوله تعالى فلما قضى زيد الخ اول الكلام فيه
لان الاستدلال بها انما يتم لو كان نزوج عليه السلام حاصلا حين حرمة عين الوجوب والندب
وقد يقول بعد هذا فيه مع احتمال الوجوب والندب ان الزنا عليه السلام ويقتلهان
المعاصي التأديب ذلك لا يقتضي ان لا يعلم حرمة وارتكاب المعصية ما ساوى المكروه ليتم
التقريب واما ان العالم بحرمة هذه القرينة تعارض ما الاصل الاباحة قوله و
الامر للوجوب عينا يدل على الوجوب في الجميع الا ما اخرجه الدليل كما اذا علم جهته
منه كونه ندبا او اباحة فلا تنقض بمعلوم الجهة قوله فلانه لا معنى وجوبه ما لم يعلم
انه فعله على وجه الوجوب حاصله ان الآية مسوقة لبيان الاتباع فيما علم حرمته
لان الاتباع لا يتصور بدون هذا العلم والكلام فيما لم يعلم جهته فان قيل اذا كان
الامر للوجوب كما هو الحق والاتباع عام يتناول المندوب والمباح ايضا
يلزم وجوب المندوب والمباح اجيب بان المراد الاتباع فيما قصد به التقرب على ما دل عليه سياق
الآية والامر مطلق الطلب الشامل للمندوب والمباح فلا يقتضي الآية وجوب الاتباع فيهما نعم الامر

الدليل الخارج قوله لم يلزم من وجوب شيء كل ما فعل الصبيان لما ثبت النسخ
مع الشرع ان اراد بالصبي الوجوب مع الاباحة او الندب صورته انه اذا فعل
فعلا على وجه الاباحة او الندب فمن حيث انه فعل يكون علينا واجبا ومن حيث انه علينا
انما يكون على الوجه الذي فعل يكون مباحا او مندوبا وكل منهما ضد للوجوب لكن يرد عليه
منع كونه مباحا على تقدير ان لا يعلم حسنه ومنع كونه واجبا على تقدير ان يعلم وان ان
انه يجب علينا الصبيان كالقيام والقعود مثلا اذا فعلها جميعا اباحة في الابتداء
ومنه الندب لان تركه كراهة لا يسبق ان يفعله على قصد اقتدى بنا اتباعه اتباعه فيه اولى
فيختار الاول دون الثاني وتقريره اذا كان اتباعه في ما فعله حال ما لم يعلم حسنه واجبا علينا والله
اعلم شك ان فعله حال ما لم يعلم حسنه ما كان مندوبا او مباحا عليه فلا يلزم ان يكون ذلك الفعل
مندوبا او مباحا بالنسبة الينا لوجوب الاتباع وهو يقتضي فعل مثل ما فعله على الوجه الذي
فعله وان يكون واجبا علينا اما على فرض الاكل مما فعله حال ما لم يعلم حسنه فندوب
والتزام الاكل مما فعله حال ما يعلم حسنه فعل على وجه الوجوب والتعذيب بعيد عن الانصاف
واما السؤال الثاني فلا يرد عليه ما اورده ايضا لان ترك المندوب ليس فعلا امر وبا وان كان
قد يطلق المكروه على هذا المعنى ايضا على ما عرفت في مسئلة المكروه لكنه غير المعنى الذي جعله
قسيما للاربعة الباقية وليس في هذا المعنى ضد للفعل الذي كان الكلام فيه والظاهر ان مراده
انه اذا كان احد الضدين مندوبا والاخر اذا كان تركه يتعلق ضده الاخر مكروها والا لم يشتمل
بعض المندوب مكروه وفيه بحث لانه لم يدل اباحة بل يكون ذلك الفعل الصادر
الاخر من حيث انه متعلق للمدح على فاعله مندوب ومن حيث انه ليست بفعله مندوب كان
مكروها على ما عرفت ومع هذا الكعبي لم يرد على هذا الشق انه اذا فعل فعلا فرغ وقت وفعله
في الوقت الثاني فلا يلزم عليه الضدان لان الثاني الوقتي ولا منافاة فظ انه لم يسمع الكلام
ضدين في زمان واحد فتدبر قوله ومعلوم ان الحرام حرام الخ انا نظر الى ما اعتبره من عدم
النقض

النقض في الآية كما ان قوله ولازم الواحد واحد نظر الى اصله والغرض التنبيه على ان
تغاير الدليل يقدر الامكان قوله وقد احسن لما جاء في المتن بقوله والمختار الاحتياط
فما ثبت وجوبه او كان الاصل يقتضي ثبوت الوجوب هو الاصل دل ذلك على ان ههنا جوابا
مردودا فاورده مع رده بلفظة قد تنبيها على ما ذكرنا الا ان رده في المحصل كلام على السند
ان تقرير الجواب الالزامي ان الوجوب احوط مطلقا بل انما يكون الاحتياط فيما لم يحتمل التحريم كما
واما فعل النبي صلعم فيحتمل حرمة مثله على الامة وان لم يعلم ذلك حتى لا يخرج عما نحن فيه ووجه الرد ان
صوم ثلثين من رمضان اذا غم الهلال يحتمل الحرمة بان يكون يوم عيد ومع هذا فقد وجب وبهذا
يتعلق ذلك اذا لم يظهر المنع سندا آخر ويقول اذا كان السند مساويا للمنع صح الكلام
كذا افاده شيخنا اقول فيه بحث اما اولا فلان جواز المعصية والجواز المتساوي مساويان
فانهما منع لوجوب الاحتياط مطلقا ومتساويان باختلاف السند فيهما فلم يظهر المنع بسند
آخر ولا يكون السند مساويا للمنع ما لم يخص منه شيء وشيء يدل قوله ومع هذا يتعلق
الهتة للاعتراض لا توجيها للكلام يعني ما يتعلق بذلك سندا آخر بل فيظهر ان
له سندا آخر وما نحن فيه ليس كذلك منه ان التعبد اذا ما ذكره المعلم سندا آخر واما ثانيا فلان
ما استشهد به من انه لا يجوز الكلام على السند الاخص وابطاله لا يجدي في دفع المنع وانما
الدليل اما لو قصد المورد على السند الاخص ان ما قصد ايراد المنع من التعبد بالسند لا يمنع
او المنع يتوجه بالسند فباطل لانه يبطل التعبد فلا كلام عليه حتى قدره واما حمل الجواب المذكور
على انه دليل على بطلان السند على ان الاحتياط واجب لا مسوغ وسند فتعسف ظ واما ثالثا
فلان صوم ثلثين اذا غم الهلال لا يحتمل التحريم اذ العيد الشرعي انما تتحقق برؤية الهلال
بهذه الصورة واذا غم الهلال لا تتصور الرؤية فغم هذا الوقت لا يحتمل التحريم نعم لو كان العيد

فانه مختص بالموجود المحسوس بحيث لا يفهم ضرورة الى السخاوة ليس من المحسوسات وكلامه
من عدم دلالة الفعل مختص بالاشارة الحسية وانت تعلم ان هذا الا يضاهي
بين ولا مساس بل لا يبعد ان يقال دلالة الفعل المعدوم والحكم كدلالة الافعال الدالة على السخاوة
على عدم البخل اللهم الا ان يخص الكلام بالدلالة الذاتية لا بالواسطة ولو قال لانه يعم جميع
المعدومات والموجودات والمعقولات والمحسوسات التي يوجد في التصديق خلاف الافعال
لصح الكلام وسقط الاستدراك اما الاول فلمكان وضوح ان دلالة اللفظ وان جاز فيه تخلف المدلول عن الدال
في الخارج لكن فهم المعنى فيما اظهر وهو المعنى ههنا وبيان الترجيح والاقعد تخلف المدلول عن الدال
في الخارج لكن فهم المعنى الوضعي اللغوي وكلام المبرد قطعي كالنص قوله وايضا القول دلالته
متفق عليها لا يخفى ان رجحان دلالة الفعلية لا يدل على قاعدة القول كما هو ظاهر فتوقف في توجيه مرار
الوجوه البتة على ان دلالة الفعل لما كان اقوى مثلا كان يسبق الحكم بكونه ناسخا للقول متاخرا
ناسخا للفعل حتى يكون الاقوى رافعا للاضعف دون العكس على ما هو شان الحكم والقول عليه
الثناء قوله لاستلزام في بحث تخصيص الكتاب بالكتاب فيدفع الكلام ما ذكره العلامة من ان هذا
عدة من غير الوفاء بها قوله كما تقدم الخ في الصنف الاول من انه اذا تقدم القول كان
الفعل ناسخا له بناء على جواز النسخ قبل التمكن واما اذا تقدم الفعل فلا تعارض فيما تقدم ويهمنا
يكون القول ناسخا لحكم تلك الفعل فقوله كما تقدم لم يرد به التشبيه في تمام الحكم بل قد يكون
الفعل على تقدير تاخره ناسخا للقول قبل التمكن قوله من جنس واحد قال في شرح الشرح
عما اذا اختلفا بالمنفصلة مانعة الجمع ما لكمية كمنع وقتين على خلاف ما اذا تعارض القياسان وجد
على وفق احد هما دليل وههنا الدليلان من جنس واحد وهو وقوع كل من القول والفعل بيانا وقد
قامت الوجوه الاربعة السابقة على تقديم القول انتهى واراد بالبعض ما يتناول الظاهر حتى يتصور التعارض
بين

القول ظ

ولا عمال على تقدم ح

يبطل حكم ح

الفعل ح

بين القياسين وبينه وقد يوجه الكلام بان المراد بالدليل ههنا الدليل النزعي ويكون الدليل
وهو القول والفعل من جنس واحد انهما من جنس السنة واقول لا يخفى ما فيه اذ الكلام قد
يكون بعضها اقوى من بعض وكذا القول النصي صريح فهام دليل اقوى فصورة التعارض
والتدافع على وفق الاضعف قد لا يكون مرجحا اذ اساوى الاضعف سببه الاقوى
او كان ناقصا بعد وان اريد بالتعارض المساواة الصرفة فلا فائدة في هذا الكلام
ولا وجه لكونهما من جنس واحد وبذلك يتم قوله فان قيل فلم يصار الى التوقف
ههنا قال في شرح الشرح وههنا بحث وانه بعد ما بين ترجيح القول بالوجوه المذكورة سوال
التوقف ليس بسديد وانما يتوجه السوال بانه لم لا يصار الى الاول الذي ترجح القول
كما هو راي الامدي من غير توقف اقول لعل وجه ان رجحان هذا الضعيف اذ لم يبلغ
تاخر القول والى الاول عنده التوقف وبذلك لا يرجحان النسخ لا ينفي تاخره
فتامل قوله فالمتاخر من القول والفعل ناسخ للاخر وهذا اذا كان القول نصا
في حقه والا فالفعل مخصص للقول كما تقدم لم يفصله ههنا وفيما مر نظيره قوله
والمختار تقدم الفعل الخ صحيح القول بانه متاخر عن الفعل زما ما ذكر في شرح الشرح
ان العلامة زعم ان الرابع لا يتمشى ههنا فان المحقق الرانه يتمشى ولكن لا يوجد
بقوله ان العمل بالفعل يبطل حكم القول بالكلية والعمل بالقول وان كان الفعل في حقه
وفي حقنا لكن لا بالكلية اذ لا يبطل في حقه الا دوام الفعل واستمرار حكمه وان اصل
الفعل عامة قد فعل مرة ولا يتصور ابطال القول ههنا لما ذكر اذ قد مر تعارض الفعلين
ان النسخ يحكم الدليل الدال على التكرار لا لحكم لعدم اقتضائه التكرار ورفع حكم الدليل الدال على التكرار
فالعمل بالقول لا يبطل حكم الفعل انما يبطل حكم الدليل الدال على التكرار وحكم الدليل الدال على التكرار

المسادر فهذا اعوضع قوله فرعلى الحكم اليهم لان الاجماع على الحكم انما يكون بعد معرفة
المجمعين ذلك الحكم اليهم وانعرف يحصل سعله اليهم اقول فيه نظر اولى فيه نظر لان المعرفة
قد تحصل بالكتاب مثلا وهو متواتر ثم العلم والاخبار لا يتوقف قوله وانت ارهم والاقطار
لعلم قليلون مجهولون في بعض الاعصار كما في زمان النبي صلعم وبعيده قوله لا عن
الاجماع اقول فيه انه قد يكون المستند واحدا ولو سلم تعدده فالمستند الذي هو اقوى منه لا
لا يبقى قوله فرع عن ذلك الرابع مدلول الاخير به اقول فيه انه لو توقف ضبط التاريخ بما
بان زيدا فوطهر كذا كان على كذا لم يسلم وسلمنا ان عمر في الوقت المعين كان على هذا الحكم
وهكذا قوله وهو انه يشكك في مقدماته المقررة وهل هذا الاصل العادة في الضروريات
وتلك الاحتمالات مثل الاحتمالات المذكورة فيها فاما مع تلك الاحتمالات فيحصل الاجماع
قطعا وعلى تلك الاحتمالات يجري العلوم العادية على ما مر وتقرر العلم على ان تلك الوجوه
لا يجري في الاجماع المنعقد في ادلة الاسلام عند قلة المسلمين فضلا عن المجتهدين قوله
الاجماع على سعة الدليل القاطع على المظنون اقول لا يرد ان هذا مما علم من الدين بالضرورة
وعلى هذه الصورة لا يحتاج الى الاجماع لان المقتضي العلم يحقق بالاجماع في الجملة نعم كان يحتاج
اثبات جواز تعلق العلم بالاجماع فيما لا يحيط غيره لكن وارد لكن سوق الكلام فان هذا الطراز
لا يدفع الشبهة عن اذهان العوام الثالث عن المجتهد بانهم قد يقولون القاطع على الظني لم يحصل على هذا
ما سلف فلا يصح قوله وما ذكر الا سوء ظنه عنهم وسلمنا انه كذلك يمكن ان يقال ان هذا الكلام
للعلم اذ غير زاه ثم من علم الاجماع منهم هو المجتهد الذي يصح به قوله منها انهم اجمعوا اقول مع هذا
الاجماع يحصل عن الاحاد فلا يفيد اذ يجب لا يكون الاجماع قاطعا وكون هذا الاجماع متواترا ان اريد
فعامة العلم التواتر بالنظر لان التواتر لا يحصل عن المحسوس فلعل النظر الدال على قطعهم طني الدلالة فلا يفيد القطع

مثله

قوله واعلم ان هذا الكلام في المقام الاول والثاني اذا كان بعد الجواب الذي ذكره فما ملك متنه

هذا ايرد على الدليل الثاني الذي يحصله المصنف فما ملك واعلم ان الامامية ان الاذهبوا
الى ان حجة الاجماع لكن لا من حيث انه اجماع بل من حيث دخول المعصوم فيه فالمراد من السبعة
ان كانت الامامية فالله لعلم لا ينتهض عليهم اللهم الا ان يقال المراد انهم اجمعوا على القطع
بحيث يحال الاجماع من حيث انه اجماع لا من حيث دخول المعصوم بعين انهم قطعوا لذلك من
غير تعرض لدخول المعصوم كما هو نظير هذا في اخر الشيع وان كان البعض الكبير ذهب الى الاجماع
مطلقا فلا حاجة الى هذه العبارة فما ملك قوله واورد عليهم ان اجماع العلماء هذا انتفى
للعذمة القائلة بهذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يحصل على القطع على الاعم القاطع و
ذلك واذا اريد بالاجماع المعنى اللغوي واما الاجماع الذي يقطع بحجيته فالمراد به الشرعي
الاصطلاحي لا غير ولو اريد المعنى الاصطلاحي وهو اتفاق العلماء المجتهدين فيور انتقض ان
اتفاق المجتهدين على القطع انما يدل على وجود القاطع ساء علم به علماء عارفين بما هو ما
اجمعوا عليه ولا دخل لغيبة بخصوصه كونهم علماء وامة محمد صلعم وعارفين بما ينبغي به ما يجب
عن النقض بان اتفاق العلماء كذا اتفاق اليهود لم لا يخرج بتعدد الاجماع بل
الحق ان اجماع العلماء كذا اتفاق اليهود لم يخرج بتعدد الشرع والوثوق به وفي العقل
ان الساء الصحيح للناقد في العلل كثير والتمرصعف لخلاف الشرع فان الغلط في
القاطع بالظن واستناد القاطع بالظن بالنسبة على اهل التمرفة نظرا الى الشرع قد يكون
عقلا كثيرا لمطالب الكلامية وفي نسبة الصحيح الناقد فيه كالاجماع على صدور العالم الى
على قدم العالم اجماع على خلاف الشرع الا ان المجمع عليه غير صحيح عادة والجواب ان المراد بالشرعي
ما لم يحصل القطع به بالمقدمات العقلية والنظر العقلي وهذا الخلاف القطع بخطئه المخالف للاجماع فانه
لم يحصل من النظر العقلي بل من النص الشرعي وعلى تقدير ان يكون المراد بالشرعي ما يحصل

يتواتر فعدم تواتر المشترك اقول فيه ما مر لان تواتر القدر المشترك انما يلزم لو كان دلالة تلك
الروايات على القدر المشترك بطريق القطع وعامة ما سلم انها دالة عليه على سبيل القطع
فلا يلزم القطع بمعناه ودلك لان تواتر اللفظ لا يفيد تواتر المعنى فانه وان كان قطعي
السند لكن لما كان ظني الدلالة لم يحصل القطع عادل عليه ولعله لورود هذا الايراد
على دليل الغزالي بان الاستحسان الى المجتهد اعاد الى انه غرض عنده فدل في بعض الروايات السند
الاستحسان وعدم الى المجتهد استشهد اما بها غير صحيحة عنده اما الاول فلما ذكره الشيخ
ان كلا من الاخبار المروية والمقدام عليه السلام لا يفيد السخاوة وكذا الاخبار
المروية عن اعطاء حاتم طي بها لم يمكن عن اجتماع من حيث هو مجتمع واما الثاني فلما عرف من
ان السند والاجماع واما ثبت حجيته بالطواهر لا السلام الدور واقول فيه نظر اما اولا فلانه لا يفيد
قول الشيخ ان كل واحد من الاخبار لا يدل على السخاوة والسخاوة اصلا بمعناه انه لا يفيد
دلالة قطعية على ما فسره شراح الشرع والادلة على الطريق كيف يمكن ان يقول ذلك مع ان المراد
الشيخ ان السخاوة والسخاوة لما كانت ملكة للنفس مجردة واحدة واحدة لا يحصل الملكة ما لم يتكرر
وتكرر هذا غير حاصل في روايات محل الاجماع وهو ظاهر واما ثانيا فلان غير قوله فلا يصح اسناد الاجماع
انه لا يصح الاسناد اليها لان القطع لا يسند الى الظن لانه يلزم الدور صريحا يندفع عما ذكر على انه لو
كان كذلك لم يمكن دليل الغزالي ايضا مستدلا او سادا الكلام على انه جعله دليلا مستقلا ولهذا اورد
الدور على محل الاجماع معه ولم يندفع عنها فتدبر واعلم ان دليل الغزالي قصد بها اثبات كون الاجماع
حجة قطعية واما دليل الشارح فسوف يأتي الكلام عليه ان قصده تحقيق الاجماع والجملة لا تسمى بالنظر الا
ان نظر ما كان وارد اعلى الدليل الذي سمعت وممكن ان يجاب بانه يحصل القطع بالمراد من الاجماع
فتدبر قوله فلولا انها صحيحة قطعا فقد عرفت ان القطع بصحتها للسلام القطع بما دلت عليه لا نها
ظاهرة

ظاهرة فيه الا ان يقال ما بالقبول سندا ودلالة يرد على قوله فلولا انها
صحيحة قطعا لقضت العادة باستماع الاتفاق على قبولها انه ان اريد بكونها صحيحة
قطعا الجزم بكونها كلامه عليه السلام مسموعة اذ جواز الاتفاق على قبولها مع جواز ان لا يطعن
في سندها او دلالتها او الجزم بكونها احاديث صحيحة لا مرضوعة وحاصله الجزم بانها لا
طعن في روايتها فلا نسلم لا يستلزم الجزم بكونها كلامه عليه السلام اذ في اخبار الاحاد
جزم بالصحة بهذا المعنى ولا الجزم بكونها كلامه عليه السلام والا كانت قطعية والا ان ما ذكره
من الدور يرجع اليه قوله بعد العلم بوجوب العمل بالظواهر انما قيد لدلك لان التوافق
على الظن ممتنع عادة اذ لم يعلم وجوب العمل بالظواهر ويمكن ان يقال انه اشارة الى دفع دور
بتراءى بمعناه وهو ان الاتفاق على مظنون انما يكون بعد العلم بوجوب العمل بالظواهر
والعلم بوجوب العمل بالظواهر انما يحصل بالاجماع كما مر فلو كان ذلك الاجماع يرجع الى الاتفاق
على المظنون لكان دورا فاجاب بانه يمكن الاتفاق على المظنون بعد حصول العلم بوجوب
العمل بالظواهر من طريق آخر مثل كونه من ضرورة الدين او كونه متواترا منه عليه السلام بالمعنى
وسد الكلام سد فوات الدور وكان اورد على محل الدفع قال الله تعالى ونزلنا الكتاب تبيانا لكل شيء
بالسنة والقياس كان احيل بان رجوعها الى الكتاب كان خفيا اما عن الرسل اذ رجوع الاجماع
اليه كما ان رجوعه الى الكتاب والسنة منتقضة بالقياس والجواب قوله كون
غرة الضد تبيانا ما يصلح له فلا يلزم سماع المبين اذ من المعلوم ان القرآن لا يكون سببا
بالفعل لكل شيء بل بالتسبيب الى البعض اما يكون سببا بعد تعمق النظر قوله وعدم استلزام الشيء
الجواز الجواز الوقوع على ممكن فيه الامكان الذاتي والا لامتنع تعلق التكليف بالكفار والعصاة
كما مر قوله لا عبرة بما لحارج عن ملة الاسلام وان كان عارفا باستنباط الاحكام عن الادلة التفصيلية

اذ لا ساوا المؤمن والامة وكذا لا ساوا الادلة المعللة لان الاجماع على القطع يتحقق
لا جماع انما هو على القطع بحكمه مخالف لكن المفسر يعبر وقوله والالم يعلم اجماع معلق
وتعلقه بالاول والثاني معا معا غير بعيد اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه لا يحصل اتفاق العلماء
الخارج عن الملة قوله عند اتفاق المجتهدين يرد على المعلل المخالف من قال باعتبار قول
المعلل يسمع هذا ويرد على قوله وعلمه انه مجتهد مخالف وعلم عصيانه بالمخالفة اما ان اتفاق
انه انما علم عصيانه بالمخالفة لو انعقد الاجماع بدونه اليه ان دعوى سكوت الباقي من
عداه دالا على وجود قاطع معلم عصيانه بمخالفته دلك القاطع على ما مر في شرح
فم اذ مستند الاجماع قد يكون ظنيا جليا على ما مر ما الاول وبانهما ان هذا يدل
على ان قول المجتهد الفاسق ليس بمعتبر فرا نعقاد الاجماع وسيجيء ان المختار خلافه والقول
بمكن الجواب عن الاول بان المراد ان مخالفة المقلد للمجتهد حرام واذا كانت المخالفة
وان كان بما ساغه مجتهد اوفسا بما لم يكن جائزا في نفسه لان المراد من اتفاق العلماء اتفاقهم
الرأي لا في التقليد فالمراد باتفاق المجتهدين اتفاقهم من حيث هم مجتهدون ولو لم يحمل كلامه
على هذا لم يحمل على ما حملها اولا وهو الذي حمله شراح السهو وهو انه لو ام مخالفته الاجماع يدل
عليه ثالث وهو انه يجوز ان لا يحصل عدد الجماعة بدونه فتدبر وعن الثاني بان
كلام المصنف ههنا على زعم ان الاجماع ينعقد دونه او ان اتفاق من عداه يدل
قاطع وان منع مورد الامرين فهو الامر الاول وبعد تسليم احد الامرين يندفع
الدور ايضا لان مخالفة القاطع كفر لس بمحل النقض وفيه انه يجيء ان من مذهب المصنف انه لا كفر
الا فيما كان من ضروريات الدين قوله فهو كفر من اصحاب البدع الظاهرة وحكم ما دكره
بقوله ثم غيره على ما يصرح به فرق بين الجزء وتقييد البدع بالظاهرة ليخرج البدع الخفية كالقول

باباحة

في الآخر وذكر ان الاجماع الاول على جواز الاجتهاد في الخلافيات والاجماع الثاني
على احد الطرفين وهو في قوته الاجماع على عدم جواز الاجتهاد فالمجمع عليه احد هذين
المجمع عليه الاول قوله وذكر حاصل في الصحابة فعلى تحقق اجماعهم اذا جاز في اجماع الصحابة
على ان ما لا قطع فيه من الاحكام يجوز فيه الاجتهاد اذا كان منعقدا قبل اجماعهم على
حكم مخصوص والمرام انه بعد الاجماع على ان ما لا قطع فيه من الاحكام يجوز فيه الاجتهاد
لم ينعقد الاجماع على حكم بل انما ينعقد على الاحكام قبله بمكابرة اقول وعلى ما اوردناه وحملناه
اجماعهم على اجماعهم في الاحكام لا اجماعهم على ان ما قطع فيه يجوز فيه الاجتهاد انه مع ما قال
شيخ الشيخ من انه لم يسبق لنا لفظ التعليل بما بعد قوله سيما السوال الاجابة فيه لان ما مضى
فيه من فعل الاكابر وارجاعه الى ليه لا يفيد لان العوق يفهم هذا المعنى من عبارته السالمة
لا فيما السلم معاوق قولهما قوله اذ خالفوه غلطا او عمدا الصواب ترك قوله عمدا اذ لا بد
من اعتبار عدالة المجمعين والالم يحصل الاعتماد بقولهم لجواز ان يكذبوا في قولهم هذا وايضا
والعبرة بالاردوني القول وبعد اعتبار العدالة المجمعين والالم يحصل الاعتماد بقولهم لجواز
ان يكذبوا في قولهم الى لا يتصور المخالفة بالراجح عمدا ثم احتمال كون متمسك المخالف ساويا
لمتمسك الكثرين ايضا بعيد والضابط في قوله المخالف وكثرتهم المجمعين ان يكون الشبهة بينهما
بحيث يسعد العقل توافقهم على المرجوح واطلاعه على الراجح او المساوي قوله بعد انعقاد
اجماعهم وبقائهم قائما دابا استمرار اذ الفراض العصران لا يظهر المخالف من احد من الذين
كانوا اجمعوا او لا ممن رجع ولم يرجع ولم يلغ درجة الاجتهاد في زمان فقد واحد منهم قوله فقد اشتهر
ان اجماع اثنين بعد انعقاد هذا الكلام الى مثله قوله فيستبعد كون المكان له مدخل ايا ما
حيث هو مكان ولا ينافي مدخليته من حيث كونه مهبطا للوحي قوله او على سبيل عن
بلد تم

بلد تم ار بالاجماع نوعه وذكر التفرق سابقا والحاصل ان كل واحد من واحد من المذكورات
الثلث مانع من المباحثة بينهم واظهار الحق واما التفرق فقط فلا لانه
فسد استعمالهم بمنعة الغوغاء وسلب المخوف من المخالفين واما الاختلاط بالمخالفين
فلوجهين الاخيرين مع ان في الاختلاط بالمخالف قد يضع الفطرة الصحيحة الى فطرة
عليها الانسان فلا وثوق باجماعهم واعلم ان التعاريف المذكورة للاجماع لا يصدق
عليها ما على اهل المدينة فقط وهكذا الدليل المذكور على حجية الاجماع لا يقتضي
عليها ولهذا استدل عليها في هذا الموضع وقع قول التعريفات المذكورة اما للاجماع
المعتبر عند الجمهور او للاجماع القطعي او للاجماع الاصطلاحي قوله لانه اما على فصلها
وايضا على ان المدينة ورد في حق طائفة كغيرها الاقامة في المدينة وتستكفي عن
ملازمة الحضرة النبوية على وجه يكون الخبث مرادا من قول الطائفة قوله وان
سلم فالوثوق وهو ان الرواية مرجح مكرة الرواة اتفاقا على انه يجب على المجتهد الاخذ
بقول الاكثر مع تعادل الباقي في جميع الصفات المعتبرة في قبول الرواية بخلاف الاجتهاد
فانه لا يجب على احد من المجتهدين الاخذ بقول الاكثر مع تعادل الباقي في جميع الصفات المعتبرة
في قبول الرواية بخلاف المجتهدين وبالجواب ايضا لا يتم هذا اساسا لما سبق من مسئلة
كثرة المجمعين وندرة المخالف انه يدل ظنا على وجود راجح لا انا نقول العلم كثرة المجتهدين
لا يصدق الا حد يكون المخالف نادرا بالنسبة السماوية الصورة يمكن الوثوق وبينهما
فرق آخر وهو ان الرواية مستندها السماع وقوع الحوادث المروية عن النبي صلعم وحضرته
لكان اهل البيت اهل المدينة اعرف بذلك واقرب الى معرفة المروي كانت ارجح واما
الاجتهاد فان طريقه الفكر والبحث وقد ذكر ما تتفاوت بالقوة والبعد والاخلاف

ولا تكلف بخلاف الامكان وفيه ان رجحان الرواية يرجح الاجتهاد ايضا قوله
خلافا للسنة لانهم اعادوه الى رجحة الاجماع من حيث دخول المعصوم فيه بناء على ان
الزنا لا يجوز معصوم على ما لزم من قاعدة وجوب اللطف على الله فاذا علم كون
جميع العلماء اتفاقا على امر دون حصل العلم بكون المعصوم عليه ايضا فيحصل العلم بصحة
حكم المذكور لانه حاد ذهب اليه المعصوم وهو يكون اذا اتفق اهل البيت عليهم السلام على حكم
فهو حجة لكن لا مدخل للكثرة في حجية قول معصوم واحد اذ الحكم كان حجة عند نا ولا
فائدة للاجماع حج قوله تطرد ديلكم عن الحمراء قدم المعارضة بينهما وقوله والمراد
المعتمد بيان لوجه التعارض بتوجه الحديث الاخر والكنية عن الاول كما لا يخفى يعني
ان المراد بهذا الحديث بالمامور المعتمد قطعا لا الصحيح والا لزم كون امور الحمراء حجة على
على المجتهد بل على الخلفاء عند مخالفة الحمراء للخلفاء واذا كان كذلك صح ان يكون الحديث
الساعان احد المقلد وحج لا يكون حجة قوله لكونهم كالامة والمسلمين الاصوليين والمؤمنين
لان المذكور في الاية وكذا في قوله تعالى بعد ذلك سبيل المؤمنين وقع موضع سبيل المؤمنين
قوله واما حمل المستدل بالعمل بانه لو لم يكن عن قاطع اشار بقوله بانه لو لم يكن
الخ الى ان المستدل لا امام الحرمين واما حمل المستدل بالعمل بالوجه الذي ذكره المصنف
فلا يحتاج الى القول بعدم التواتر على حاله هناك فلا اشكال ما سبق وح كان على المصنف ان
لا يكتفي بقوله لسمع فانه حينئذ بانه لا حاجة الى دليل العمل مطلقا وقد عرفت انه
ليس كذلك قوله فلو لم يسع من المجتهدين الى المجتهد بل لو لم يوجد في عصر الا
مجتهد واحد كان حكمه كذلك قوله والحق انه اجماع او حجة اراد بالاجماع ما يتناول
القطع منه وما يجري مجرى القطع والعطف في المعهود الخارجي فلو سقط الواو والمراد ما يتناول
القطع

القطع والظن فسواء كان الاجماع انه على هذا اسند للمصنف ان يقول الدليل على وجه لزوم كونه
قطعيا في بعض الاحيان على ما وقع في بعض النسخ وح يدرك بان يعلم ان علم موافقهم
ظاهر اكان اجماعا قطعيا والا كان حجة ظنية والله حجة على معاصره المتقي اولا وعلى اخر البحث
حيث قال ربما اعاد القطع الى ما ذكره التوجيه واما قوله ان هذا كله اذا افتى واشتهر
فليس فيه فائدة لان هذا معلوم من قوله وحصر الحكم وعرف به الباقون قوله لما علم من
عادتهم بركون السكوت في مثل الاجماع ان هذا لو تم انما يتم في التهمة والمسبة وكان كلام
اخر الفصل حيث قال واعلم ان هذا انما يتم ان لو علم ان لا حول ولم فوائد ذكره البعض عادتنا
فيما مثل واما على تقدير تم لان بعض الامثلة الحرية لا سند له كعود الكلبة ممن عدم خوف البعض
من بعض لم يلزم عدم خوف كل احد من كل احد وخوف بعض من بعض يمنع للمخالف قوله وللتلاحق
المجتهدين ان للحق المجتهدين واعترض عليه وح في الشرح بان هذا التلاحق ليس بواجب بل عاينة
الجواز ممن ابن يلزم عدم تحقق الاجماع اسند ويمكن ان يقال انه واجب عادة وان لم يجب عقلا
فيما مثل وقوله قالوا اولا عدم اشتراط اولا سلام عدم العمل بالجزء الصحيح اذا اطلع
عليه اقول تقريره لو لم يشترط الا تواضع لزم العمل بالجزء الصحيح على تقدير اطلاع احد عليه وقوله
ان اطلع بيان للوضع الذي يترتب عليه المال وهو عدم العمل بالجزء على تقدير العدم وهو عدم
الاشتراط ولا شك انه لا يدعوه تحقق الوضع المذكور حتى يجعل الزوم على تقدير العدم
والمال الا انه لظهوره لم يذكره المستدل ثم رتب على المال المذكور انه ينادي الى
ابطال النصف الجزء الصحيح بالاجتهاد طوا ان يكون سند الاجماع القياس وعلى ما ذكرنا
يظهر صحة استبعاد تحقق الوضع المذكور من المحشي وقال في شرح الشرح يقرره لو لم يشترط
الا تواضع فان اطلع عليه احد منهم على جزء صحيح لزم ترك العمل به وعود الحرج الى ابطال النصف

عنه فوصف الاول بوصف المال غلط اذ ساء على ان الجار للمعنى راجع الى العلم المصدق
واما عما عنه بنوع من الاعتبار على ما صعفا فالتصديق بهذا الجار المعلق ان الوجود
الى المتكلم بصف الضرورى والاضدر فيه قوله والجواب انه لا يلزم من حصول امر تصوره
توضيح الجواب على محاذاة الكتب مواضع لما قد سبق منه فى بحث العلم ان الشئ قد يحصل
فى الذهن بعد كصفات النفس والعلم به اما كون علما حضوريا لحصل بمجرد التفات
النفس اليه ولا يحتاج فيه الى ارتسام صورة مطابقة او غير مطابقة فى الهمة فعلى هذه الصورة
قد يحصل الشئ ولا يكون مصورا اما لان التصور بمعنى هو المشهور لحصول
صورة الشئ فى العقل او عند العقل لا حصول نفسه واما فان لا يكون ملتفتا
اليه للعقل اذ قد يحصل لنفوسنا صفات واحوال لا نتوفها مثل ما قد ذكرنا وقد يحصل التصور
سواء كانت مطابقة لذى الصورة فى المهلة والا بنفسه وقد يكون تصورنا الاشياء
الشئ لا بصف نفوسنا بها دون الاول من الاتصاف النفس بما حصل فيها دون
تصورها وعلمها به اللهم الا ان يراد العلم الحضورى وقد يكون من الالتفات اليه
لا داعما والجواب الثانى منع للعلم بذى الصورة وتصورها دون الاتصاف واذا عرفت
ان كلا واحد من الحصول بنفسه والحصول بصورته سلك عن الآخر فعلم ان بينهما حال
المغايرة فجاز ان يتصف احدهما كالاول بالضرورة والاخر بالنظرية فمعنى الجزم بكون العلم
حاصلا بنفسها فى ضمن ايراد ما الحاصلة بنفسها ضرورة وان كان حصولها بنفسها فى
ضمن ايراد ما الحاصلة بالاكتساب بصفة بالنظرية الا انه لما امكن حصولها هذا
هذا الحصول الاول بالنظر كانت من حيث هى متصفة بالضرورة لكن حصولها بصورتها
الذى هو المسارع فيه لا يلزم ان يكون ضروريا كما فى صفاتها فان علمنا بنفسها الحاصلة

ف

وفى ضمن ايراد ما العارضة لها وان كانت ضرورية كمن تصورنا بهيئتها بصورتها
قد يكون نظريا وما قرر ما ظهر انه سعى ان يتوهم ان لا يلزم من حصوله وقد سبق تصوره بل
حصوله قد يصور والاحصل وظن الفاضل انه ينبغى ان لا يذكر هذه المقدمة فى مقام
تعليل انه لا يلزم من حصول امر تصور اذ لا مدخل لها وفى هذا التعليل بل الوجه ذكر هذا
لينبغى ان يذكره فى تعليل انه لا يلزم من تصور الشئ حصوله فقد بر فان قلت المراد
بالجزم المطلق ما يكون مسبوقا بهذا الجزم وذاك الجزم فاندفع المنع الاول والمراد بالمعلوم
ضرورة انه اذا كان الجزم الخاص حاصلا فى نفس ما كان متصورا لذاته وهو المقصود
بالكسبة وفيه نظر فان النفس الباطقة يدرك ذاتها وصفاتها بالعلم الحضورى مع انها لا تكون
حاصلة فيها او عندها سنها لا تصور تها مع ان تصور كل احد نفسه بالكسبة والا
يتصور النزاع فى حقيقتها انها جوهر مجردا ومادى او عرض فان الشئ اذا كان
متصورا بالكسبة كان الذاتى له السوت له فان قلت معرفة نفوسنا واذا كان
بالكسبة لكنه معرفة حالية وثبوت الذاتى للذاتى انما يكون هذا لو كان ذو الذاتى
متصورا بالكسبة التفصيلى لا مطلقا على ما مر به بعض اصلة المحققين قلت ظ ان
ان النزاع فى معرفة الكنه الحاصلة من الحد به عند من حصله نظريا ومن المعلوم ان المعرفة
الحاصلة من التحديد المحسن على فرض كونه نظريا انما هو المعرفة بالتفصيل فتدبر قال
كما انه ضرورى سعى ان يريد هذا المعنى الخ حتى يتوارد النفى والاثبات على
محل واحد فتامل ويمكن ان يقال سوت الذاتى للشئ والتصور به انما يكون ضروريا لو كان
الشئ متصورا الا بعلم ما بالعلم الحصولى الا مطلقا فتامل فيه قوله الجواب بعد
اقول كلام الله مشوبان ضمير مله فى المتن جعله راجعا الى جواب الله لما لا يخفى فيه

على الطرد رجوعه الى السوال وكان معصودا لهم الاشعار بان ماخذ الدليل واحد
فكذا ماخذ الحواس والجواب عن الاول بعلم جواب الثاني وعلى هذا التوجيه الفرق حاصل
العوض وهو دفع توهم عن كلام المتن ولا يبعد ان يقال كلام ان سينا في حاصل
المعنى لا يمكن لم يرجع حصر مبدئه انه الحواس فقد يرام توصيل الحصول بالضرورة اما بحكم
بمعنى انه لا يحصل بالاكتساب واما اقتضاء بالدليل حيث خلط بين الحصول بسبب والحصول
بصورته وجعل الاول مصنفا بالضرورة على ما ذكره شارح المشرع وسيجيء بعض
الحواشي واما حمل الكلام على انه يعني عن ان العلم حصول الشيء بصورته انتهى واما
بناء على ان المراد من الجزء النفسي هو النسبة النفسية التي يعبر عنها بالذات عبارة عن العلم
بالحجة وهو لا خفاء في انتفاء بالضرورة اقول يمكن ان يقرر الدليل انا نعلم
بان الخبز والطست ونحكم بتنقيض التصديق بان هذا الجزء هذا الطست وهو يقتضي
العلم بكل من المتغايرين وتصورهما وهو كاف في الجواب ان ونحكم التصديق انما يقتضي
حصول المعلومين بوجه ما ولا نزاع فيه انما النزاع في حصول الجزء بالكنه ولا
يخفى ان هذا غير ملائم لعبارة الدليل والجواب ولو سلم فقط انه لا يصح ما تقدم
في الدليل الاول اذ يمكن ان على ما مر من ان العبارة به على ان المستدل خلط بين
الحصول بسببه والحصول بصورته على ما مر وناقد اعترف به شارح المشرع بان
حاصل الدليل على طبق ما سبق ان الجزء النفسي الخبزية النفسية والطستية يقتضي
حصول بين بتلك النسبة ونحكم كاف في ذلك بلا اكتساب والمنازع تصورهما وقد عرفت الوجه
فيما قوله فلم يكن الصدق والكذب معانيه اقول يمكن ان يحاب بان المراد
دخول الصدق والكذب بمعانيهما في مدلول كل منهما فقد اخذ
وح

وح يندفع الاعتراض الذي ذكره بقوله والحاصل ان المراد بدخولها معانيها ان
يكون دخولها فيه بخصوص على ما هو الحق وحمله المعترض في زمان واحد مجوز بان اذ
الواو على ما علمت لمطلق الجمع لا للمصاحبة وان كان المراد دخولها فيه بخصوص او
سوقه فهذا الكلام باطل لان من الجزء ما لا يدل عليه الصدق ومنه ما لا يدل عليه الكذب
كخبز الله تعالى وبعضه لكن لا يلزم ح ما ذكره من الحكم باستحالته واسئل الله ان
لا يوجد خبز اصلا كذا في شرح الشيخ واقول فيه بحث اما اذ كل خبز صادق لا بصر كاذبا
بعينه والمطلقة الوقتية وان كان يصدقان وقت معين كان صدقها اما دائما فلا
امكنة ضرورية الصدق على ما مر في تصديقات هذا الكتاب وكذا الكاذب لا يصدقان
بعينه فهذا الكلام ناش من عدم اعتبار الحيثية او اعتبار قيد الاحتمال
في التعريف مع انه غير مذكور في هذا التعريف والكلام فيه لان التعريف الآتي فتامل
قوله ان لو دخل في صدق او كذب ليس المراد ان الواو بمعنى او ودفعا للاعتراض
الاول بان حواب العاضد يدفع الاعتراض معا فلا حاصله ان كون الواو
بمعنى او اذ نصر حاصل السوال ح ان الجزء كلام لو دخل في صدق او كذب لم يخطأ بنفيه
وط انه يصدق على كل خبر سواء اريد بالواو مطلق الجمع او المصاحبة وذلك لان
اجتماع وصفي الصدق والكذب معاني كلام واحد حما هو خطاء على الاول فضرورة
ان العقل حاكم بامتناع اجتماع المتعاندين وليس هذا او طبقه اللغة قوله ان الصدق
بعد الجزء الموافقة للحكم به لما كان ظاهر المتن ان الصدق هو الموافق للخبر وهذا غير صحيح وح
بان المراد بالخبر المخبر به وهو الوقوع او اللاوقوع او الطرفان موافقا للمتن اذ عند العضدي
ان مصداق الخبر الذي هو الواقع والخارج هو الطرفان وقد مر وصفا هو الجزء وح كان المراد

بالصدق الصادق ولم ينسب الحمل الموافق عن الموافقة لان استعمال المبدأ و
الارادة المستتبع كثيرا على خلافه على ما توهم انه لا يلزم الدور اذ ظاهر كلامه ان
الصدق المذكور في تعريف الخبر هو عين الصادق والمعرف في تعريف الخبر هو الصدق وقد
وعرف بالخبر هو الصادق فلا دور كذا حكاه عن شرح الشمسية اقول يمكن ان يقال تعريف
مفهوم المستتبع بالمستتبع منه تعريف المبدأ بالمبدأ لان ابهامه انما هو من جهة
مبدائه فتعريف الصادق بالخبر الموافق تعريف للصدق بعوارضه الخارجية فيلزم الدور
فتامل قوله فيه حيث عرفوه اي اهل اللغة الصدق والكذب بدل قيد وقع فيه بعد تعريفه
التعريف بما ذكر بان المراد دخولها الغير اذ دخول نفسها اللازم يلزم الدور ولا يندفع
بشئ من الوجهين المذكورين في الشرح والمعلم ان يراد بكل ما يراد الناس عنه
لرفع الدور يتوقف على التوجيه المذكور قوله على تحمل التصديق او التكذيب كان يتعلق
الواو او كلمة او لدفع الاعتراض الاول وليس كذلك اذ الاصمال انما يعتبر مع كلمة او وبعد
قيد الاصمال صح معنى الواو اذ المراد اصمال بعضها من حيث هو مع قطع النظر عن البواقي بل
مع قطع النظر عن خصوصية الجزء المحمل الذي يجوز ان يتصور الطرف الراجح
بالنسبة وعدم اصمال نقيضه فاما اذا نظرنا الى ان شيئا من الاشياء ثابت ليس ثابتا
اصمال عند العقل الصدق وان كان الشئ الثابت ما وباللمستتبع له اولا عم منه
فيكون صادقا او مباينا له فيكون كاذبا هذا في الموجبة وفي السالبة على عكس ذلك
مع ثبوت شئ ما للشئ ما بالضرورة فلا يحمل الكذب اقول الجواب انا نعقل
تصور ما الموضوع والمحمول بعنوان انهما طرفان للنسبة الخبرية الخ فزيد مثلا
اذا حددنا عن خصوصية مفهوم كون احدهما انسانا مثلا كان
محتملا

محتملا للصدق والكذب والحاصل ان بعد ملاحظة الطرفين على ما وجه مخصوص لكن
عن الخصوصية فانتهاء الحمل عندنا الصدق والكذب وبذلك ما لا اعتبار فيه فتامل قوله
ورد عليهما انهما الحكم بالصدق والكذب امور نسبية لان وقوعها بل المراد به
التصديق والتكذيب الحكم الاثباتي والحكم السلبي حال الشئ في الشئ او التصديق
بهوان حدث في الذهن لنسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها
والتكذيب كالوقف وكل حال من هذه الحالات المطابقة وبهوان الحاصل في الذهن نسبة هذه
الصورة الى الاشياء انفسها انها ليست مطابقة فاحد معاني هذا الكون
العلم منقسما الى اقسام ثلثة تصور ساذج وتصور مع حكم التصديق وتصور
مع التكذيب فلما المراد بالتكذيب تكذيب النفس الاباعاسة وهو التصديق بالنسبة
السلبية تصديق في مطلق التصديق الشامل لها ثم توسيع الدائرة من جهة
انه يلزم الدور بمرتبتين فيرد عدد وعدم السلس على ما سيجئ الخ قوله فحل
على الحكم الاجمالي مراد ان عرفه بنسبة اقول لسلس المراد بتعريف الشئ بما يكون
من المعروفات ان يعرف جزء التعريف فانه شئ في الشرح من ان مبناه على ان
الاحضار بنفس الخبر والحق ما قدمنا هم احوال لو اريد بالاحضار الحكم النفساني
لاندفع تعريف الشئ بنفسه وانما يلزم لو اريد بالاحضار ان يراد الجزء والاضافة
به قوله حال وانما حال بنفسه نسب القول الى المعلم لانه عرض لوجوه احدها ان
المشهور ان الذهن اخذ في مفهوم المشتق الا ان المفهوم المنسوب اليه وبذلك
اليه هو الذات المبهمة ان اريد بالنسبة اليه انه لم يصدق على العالم انه ذات

عليها بالدال هو المدعى بانها ما سمع ان المراد بافادة النسبة ان يعلم منه وقوع
النسبة فخرج قام بقد افاده النسبة بالهيئة ما سمع انه صرح في المعتمد بان المراد بدلول
سنة ان يكون هو مدلول الذي وضع له لا ان يلام عملا وط ان قام وافاد
فيه هذا واراد ما ينتظم من الحروف ما ساوى كلمة واحدة بان يكون هو
مدلوله المراد بالانتظام من الحروف ما ساوى الانتظام من الحروف المتغايرة
وبالمتميزة احترز عن اصوات الحيوانات وقد اراد بها للتنبيه اضع عليها اذا
يكون تلك الحروف موضوعة لتخرج المهملات قوله واما لان الطلاق منسوب
الى الفاعل وحكم بان هو دال التزاما على معنى الطلاق منك التمام فكانت النسبة
بانه وفي قوله ان يعلم منه وقوع نسبة اختصار والمراد منه ان يعلم منه وقوع
نسبة اولا وقوعها او يراد بالنسبة اعم من ان يكون اخبارية او سلبية وفي
وان لم يعلم منها وقوع النسبة لجواز ان يكون اشارة منه الى الكلمة
جبرا مما دل على صدق النسبة المعلوم منه اخبارية كانت او سلبية واما
الكذب فاحتمال عقلا لانه مدلول الخبر صرح بذلك الشيخ عبد القاهر
واذا اريد بقيد سنة ان يكون هو مدلوله الذي وضع له خرج الالفاظ
المستعملة مجازا في الاخبار وقوعها في الوضع حتى ساوى الوضع المجاز ثم خرج
ثم على ما مر والاول ان يراد به ان يكون هو مستعملا فيه بهذا انه خرج نحو
ثم زيد على المجازات فما مثل وقد اشير بقوله المدلول عليه بالهيئة على ان
صفة الكلام التعين على ان اللفظ دال او لا على الكلام النفسي ودلالته عليه
على النسبة الخارجية التي الوقوع وثم لا يخفى ان المراد من الحكم في قوله لانه يدل
على الحكم

المتواضع

الحكم بنسبة الطلاق الى المتكلم هو الحكم بوقوع الايقاع وبالنسبة الخارجية التي هي الوقوع ثم
وقوع وقد جعله مدلول الكلام اللفظي الخبري اولى وبهذا اعترف منهم بان الكلام
النفسي ان النسبة التي هي الايقاع والكلام النفسي نفس الكلام اللفظي راجعا الى
العلم وبهذا لوجد ما قرر نا في كتب ان الكلام النفسي يرجع الى صفة
العلم واما العبارة فنوع من الاعبار فما عبار كونه مدلولا عليه باللفظ بالفعل
او يصلح ان يكون مدلولا عليه كلام نفسي وما عبار كونه صفة توجب لمحلها التمكن علم فما علم

قوله وبالنسبة المصاحبة انشائية اشارة الى ان تسمية هذا القسم خبرا بالنسبة الى
معارف وكذا ما نسب الى المطلس من تخصيص الانشاء بما لا يدل على الطلب مما اخذه
الكلام بها عن اصحاب الشيخ اولا قال الشيخ في الشفاء ومن الخبر ما قد عرض للنفس هيئة
الخبر واصل الوضع لكنها لم توضع عنه ولم يسم بهذا القسم بل خص فيه عرفا باسم خبر الرأي
وهو الذي بالنسبة كانواع الرجاء الترجي الذي وضع لها اسماء وخصوصا يتبع قوله
واما ما يصور فما لم يقع بعد اقول بهذا الكلام على جريان الدليل في صورة كون
الصفة للحال لان التعلق والتوقف لا تصور الا فيما لم يقع بعد بل يكون مستقبلا الا انه
موضوع لصرف الالتفات على انه ليس فيما مضى الحال على ما مر في اول بحث
وهو انه على تقدير كونها انشائية لكانت موضوعة لمدلولها حين التلفظ
بها على ما مر جوابه قال الشيخ في شرح الشمسية في هذا الموضع بعد ان كان الانشاء
كان معناه صدور البيع بهذا اللفظ واذا كان كذلك فاذا علمنا ان دخلت
الدار فانت طالق فقد علقنا الطلاق الواقع بهذا اللفظ بدخول الدار فلم تعلق

الواقع عالم يقع بعد والجواب في صورة التعليق كان اللفظ محدثا للطلاق بشرط
ما علق عليه كدخول الدار لا مطلقا وليس كما ان اللفظ حاكي حقيقة وهو حق
لا يتصور الحدوث بعد انعدامه لانه عرض والذات انعدم بعد التلفظ بم كلام
سراج الكل المستول لا يتوهم ان حدوث البيع معنى لفظ بعت وكان اللفظ بازائه ضرورة
ان لفظ بعت لم يوضع بازاء حدوث البيع بل حدوث البيع لازم من استعمال اللفظ
موضوع لعرض حدوث البيع لا بازاء حدوث البيع بل انما على تقدير كونها انشاء
لمعان حاصله بان يصح السكوت عليها وصحة التعبير عن معانيها بالمفرد اذ كالبيع او
حدوث البيع والطلاق والنكاح وغيرها لا يخرج مدلولا تاما عن ان يكون
جملة تامة كما يصح التعبير عن معنى اضرب بطلب الضرب عنه مركب تقييدي ليس تاما
وكذا يصح عن معنى زيد قائم بعام زيد الى غير ذلك ولا تمكن القول بان هذه الكلمات
موضوعة لعرض البيع ولعرض الطلاق ولعرض حصول النكاح ولا انها
موضوعة بازاء معان فلا تكون من الالفاظ الموضوعة للمعاني وذلك
لانا نعلم بالضرورة ان تلك الالفاظ اذا اطلقت يفهم منها المعاني المشهورة
فدلالتها عليها اما عقلية او طبعية او وضعية او وصفية والاولان باطلان
والا لزم ان كل احد يفهم هذه المعاني من تلك الالفاظ من غير حاجة الى
العلم بالوضع هذا فيما يتعلق بالثالث **قوله** واعلم تقرير الكلام المحال بحيث يندفع
عنه الوجوه المذكورة اما الاول فلانا لا نسلم صدق حد الانشاء وانتفاء
خاصة الاخبار وانما يكون كذلك لو لم يحمل اخبارا عما في الذهن بمعنى انه يكون
خبرا

خبرا اعلم صدقه بالضرورة كما اذا اخبر ان في ذهنه صورة كذا فانا نعلم كذبه
بالدليل من خارج معلوم اللفظ واما الثالث فلانه ماض بمعنى انه يقع في ذهن
بعض الطلاق فالعامل للتعليق في التحقيق هو ما في الذهن واللفظ اخبار عنه
واعلام به واما الرابع فلان القطع بالوقوع المذكور انما هو في الاخبار عما في الخارج
واما الوقوع في الانشاء والاخبار عما في الذهن فقد فسخ او لعدم الانشاء
معناه حدوث البيع بهذا اللفظ والاخبار معناه حدوث البيع عما في الذهن من
الكلام النفسي الاخباري الذي عبر عنه بهذا اللفظ فان قيل على هذا يتحد الواقع
والنفس الذي هو مدلول الكلام فيمتنع المطابقة التي هي الصدق قلت تغايرا ان
بحسب الاعتبار وهو الاضافة الى اللفظ وعدمها فلك النسبة القائمة بالنفس من حيث
انها مدلول اللفظ مطابقة لها لا من هذه الحيثية على من حيث هي بالنفس كذا
في شرح الاصول في قوله قوله غاية الامر ان يكون خبرا بعلم صدقه بالضرورة مسامحة
ظاهرة وكذا في الوقوع الذي ذكره بدل الافق من الاخبار عما في الذهن والاخبار
عما في الخارج في احتمال الكذب مع تحقق الوقوع سيما ان المتكلم في الاول اعرف من
الحاطب لان كل احد اعرف بحاله من غيره لكن ذلك لا يوجب عدم احتمال الكذب الا ترى
انه قد يكون المنافق الذي يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم واما ما ذكره في دفع
ان ذلك رفضه ايضا مسامحة لان مراد الدفاع الثالث وعلى ما ذكره على كونه اخبارا
عن تعلق الطلاق الواقع ذلك التعليق في ذهنك في الماضي لا عن الطلاق الواقع فيه
لسان التعليق وانت تعلم كونه اخبارا عن الذهن ليس مدلول هذا التقضي و
ظاهر كلام الشرح بعضهم ان مراد الاندفاع على ذلك ذلك على ما كان بيانا

للواقع ورد عليه ايضا ان صيغة طلقت لو كان معنى الماضي كان دالا على وقوع به
الطلاق في الماضي فيلزم تعلقت الماضي وانما دلالته على ان التعلقت واقع في
الماضي فكلا اذا الماضي انما دل على وقوع مصدره في الزمان الماضي لا مصدر
معلق آخر ولا سعد ان يكون مراد ان باسعاد كلمة تهل الاشارة الى بعض هذه
الوجوه بست المسارع فيه كما لكن بل الحق ان الثالث تمام لا يندفع به لكن
قال قلت يرد عليه ان التعليق يصور في الماضي قال الشاعر ان تقلوني فقد بسب
عروتهم لعنة بن الحارث بسنهات قلت معناه ان تعدوا تقتلوني فانا عند ما
فعلت من قتل العصبة على ما صرحوا به لكن واما الرابع فالاوضح في تصويره ان
ان تلوني من الاستعمالية قطعا لكن لا يلزم ان الوقوع ان يكون في احد الاستعمالين
جزاء في الاخرين بل لعل الوقوع ان في احد الاستعمالين جزاء عما في الخارج
وفي الاخر جزاء عما في النفس فتامل قوله وهو ما ليس مع الاعتماد اللام للعهد اي ما ليس
مع اعتماد انه مطابق في الاول سواء كان مع اعتماد انه مطابق او مع عدم
الاعتماد اصلا فظهر ان الجزم بمعنى ان علم مذهب الخاطئ ان صدق وكذب
واربعة واسطة قوله وجه الاستدلال ان المراد الحصر فيها اولى هذه المقدمة للاجماع
المركب في الاستدلال الذي بناء الاستدلال على كونه منع الجمع حتى لا يدخل الاخبار حال
الجنون في الكذب واما منع الخلو الذي هو المصرح فيحتاج اليه بل يقال ان الحصر
الكفار عرضي يجوز ان يكون خبرا لحالة للواقع مطابقا لاعتقاد المتكلم زعم الكفار
في اعتقادهم هو هذا فيكون هذا الجزم عندهم اما لحالة للواقع دون الاعتقاد بناء على انه لا
اعتقاد هناك وهو الاخبار حال الجنون او لحالة للواقع ومطابق للاعتقاد ويمكن الجواب عن هذا
بان ادعاء

ان ادعاء الحصر منهم في الامر بسبب على ان هذا الحال مما يعتقده من له عقل فاذا صدر
فاما ان يكون المتكلم ايضا مكابرا له فيكون افتراء وكان يصدر عنه من غير قصد وهو
الاخبار حال الجنون وفي قولهم لانهم لا يعتقدون كونه صدقا مسامحة والمراد انهم لا
يجوزون كونه صدقا اذ عقله اصلا شك الزوزني لا يلزم اعتقاده بل يكفي طوزه قوله
واحتج الاولة الاقوى بهذا بحث رجواب الهندي ما ذكروه في المشهور وهو ان
المقصود بهذا افادة لازم فائدة الخبر والا فالمتكلم صادقا كان اعرف منهم بعدم
الجزم بل عرضهم اظهار اعتقادهم فالمتكلم يتعلق هذا اللازم المقصود به
بالجزم لا بمضمون الخبر الذي لم يكن مقصودا بالافادة فتدبر قوله واما الاتهام
زعموا اتهامهم بذلك مستمرة اراد عوا ما اظهروا كذلك قوله وهذه المسئلة لفظية
اي بقوله لا اصوله ولا سابق ذكر لان يكون مضمونه قوله اي مع الجزم حيث
انه جزم بجزمه اخبارا على وجه خاص قوله وقد لا يظن صدقه ولا كذبه اي ظنا معتدا
معتبرا والا فالظن من حال المخبر المجهول ان يكون صادقا في خبره قوله اذا اخبر به
آخر قدم اجماع النقيضين بيانه اذا قال احد زيد قائم ولم يعلم صدقه فيكون كاذبا
قطعا واذا قال احد لا زيد ليس بقائم ولم يعلم صدقه ايضا فيكون كاذبا قطعا
ايضا فلزم ارتفاع النقيضين المسلم لاجماع النقيضين اذ من كذب كل واحد من
النقيضين يلزم صدق الاخر ولما اعترض هذا العلم المطابقة للواقع يلزم بعضها في
الواقع قوله بل اما لو ان الزائدة الى آخره فالجواب ان الزائدة داخلة في حيز
الحرف حذف قيد بنوعه ولا يخرج به وان اراد ما حوال المخبر ان يكون المخبر به
صدوقا ام لا وسلم ان يكون من يطلع على الواقعة عادة كذا قال المدقق على ما سيجيء
الزوزني بكثير الدور عليه

او غيره وما حوال المخبر عنه الواقعه مثلا الذي يكون امرا خفيا او ظاهرا غريبا
او مبتذلا وما حوال المخبر على بعظائم المعقول نفس السامع مثلا ان يكون له
مظنة قوته او ضعفه او كان ممن يعلم على ظنه الانكار او الانقياد وقد يعبر عنه
بعبارات البعض القدماء ما يعضد ان لحمل السلب المذكوره بعد الجزء بعضلا للخبر
وكان مرادهم بحمل سلب الجزم او الظن داخل في حال المخبر المتكلم وكذا ما يجري مجراه
السامع حيث اكتفى بعدد مهات اصناف التواتر بالسلب الاخراقوى واما جعل
المخبر بعدد اكثر او اقل مما ذكر فهو امر اضافي على ما ينبغي لقوله
والذي يعاونه عدد التواتر وقال بعد ذلك ويعاونه كل واحد منها وجب العلم بخبر
عدد اكثر او اقل مع انه شرط حيث جعل ما يعلم صدقه ضروره او نظرا داخلا
وقيد افادة الخبر للعلم بذلك اذ ظن ان المفيد للعلم فيها هو البداهة او النظر لا الخبر فالمراد
بالافادة مثل ما يقال ان اللفظ يفيد المعنى اذ يفهم منه المعنى في الذهن لا انه يعلم
بحصول او ايراد من العلم ما سوى الالتفات والسامع اذ لئلا يلزم تحصيل الحاصل بصوره كان
المعنى حاصلا قبل الخبر والحاصل ان المراد بالافادة الدلالة التي كانت صفة للالفاظ
وظن ان لفظ الواحد نص الاثنين دل على معناه اقوى فاسد مع ما في كلام الشرح من
ان كون الكلام يفيد العلم غير التواتر مفيد اللعلم محل نظر قوله وخالفت
اليهود قوم من الهند منسوب الى سومنات وهم عبدة الاصنام الاصنام فايلة
بالتناسخ والبراهمة اصناف طائفة من الهند زعموا انهم من اولاد ما فوذه من البرهمة
بمعنى ادامة النظر وقيل منسوب الى رجل منهم اسمه برهما وكلاهما منكر للنبوة ووقوع
العلم

العلم بالاخبار وبعضهم بالوا انه بعد اذ كان خبر عن الموصوف الحال الاخبر
الكائن الماضي فاورد ما ليس بواحد مما للمذهبين قوله ما المحدث الخ
العلم الضروري بالبلاد الناسبه اي البعيده او حاصل في عبارة المتن صفه
للعلم ويصير معنى الكلام الخ دعوى التصدق ان في حصول العلم الضروري
لاعلامه ما سندكره بعده ان هذا العلم الحاصل بالتواتر هل هو ضروري ام نظري
واستدلاله على ضروري اللهم الا ان يقال مقصوده دعوى الوجدان في كيف العلم
الذي كان ضروريا في الواقع لا الوجدان والاصوب ان يجعل معللا بقوله لم يجد
بالضروره العلم سواء كان ذلك العلم ضروريا او نظريا وان كان حصول ضروريا
قوله اما احتمالا فلانه يمكن في الضروري اقول فيه نظر لان الاخبار بين على الشبه
الستة المذكوره سببان افادة التواتر العلم الضروري كان سمع وقوع التواتر
والسواد بين افادة اصل العلم على ما مر في الشرح وفي سوى هذا الجواب هذا الجواب
الاحتمال لا يرد في الاخبار لان الاستدلال على كيفيه العلم الحاصل بالتواتر
غير ضروري انما يكون كذلك والضروري لو كان العلم الحاصل ضروريا وهو
لم يثبت وذلك بل الظاهر خلافه لانه صار معركه للآراء على ما يجيء ومبناه على
خلط المصادرات الحكم والمقام البيان وهو مقام اثبات انه ضروري فالمقام
الاول وهو كونه مفيدا للعلم فان هذا الجواب في المقام الاول صحيح لاغبار فيه
قوله وعند النزال انه في ثالث اقول حاصل كلامه انه ليس ضروريا لاحتياج الى
ملاحظة الوسط مطلقا ولا نظريا لحصوله بالاخر الكثيره بل من حيل القضايا الى
قياسها معها على ما يشعر به كلام المصنف حيث جعل العلم الحاصل بالتواتر ضروري

بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط منضم مع ان الواسط حاضر في
الذهن والتصور ضروري بمعنى كونه حاصلا من غير واسطة كتوسط الموجود لا كتوسط
معدوم ما حاله لا يدفعه من حصول المتدمتين احدهما ان هؤلاء مع كثرتهم و
اختلاف اقوالهم لا يجمعهم على شيء الكذب جامع المانع انهم لا يتفقوا على الاخبار
عن الواقعة لكنه لا يتوقف الا بعد التدمتين بلفظ مطلوم والا الشعور
بتوسطهما وانضمامهما اليه عبارته وهي معرفة بما ذكرناه ما ذكره شارح المطالع
في توجيه كلامه انه ليس المراد بالعلم ما هو المشهور من انه اعتقاد ان من حاله ان
انه ضروري بتوسط
ان من حصل الاولية وليس كذلك بل امارات عاقلا لا يتوقف ان تصور الطرفين يكفي
في الجزم بالمتواترات بل لابد من استماع المكررة واما ما نا فلان من جعله ضروريا
جعله قسيما للاوليات على ما يدل عليه التسمية فتدبر قوله اعني بلوغ جميع ما الطبقات
بعني ليس المراد ان المراد بالعدد ذلك بل حكم افادة العلم قوله فهو لازم ما ذكرنا
اقول لو كان اشتراط المذكور بعينها على اشتراط اللازم لا يعني اشتراط الاول
عن الاخرين وذلك لانه ان كان المخبرون بلغ عددهم حد امنع العقل تواطئهم
على الكذب لا يكون ذلك الا في المحسوس وبالعكس ويلزم استواء الطرفين في الواسطة ولو
تحقق الاول ولم يتحقق احد منهما علم ان اشتراطه غير صحيح لان التواتر حصل بدونه
وذلك لان المعيار في تحقق التواتر عندكم ان بلغ عددهم حدا امنع العقل تواطئهم
على الكذب عادة يعلم حصول الشروط واشتراط التواتر لاشتراط فائدته للعلم و
كان في صدد تعداد اشتراط انعقاده ووقوعه لم يتعرض لاشتراط عدم سبق علم الى
مضمون الخبر لئلا يلزم تحصيل الحاصل على ما ذكره غيره لان التواتر حينئذ لم يفد العلم لا لافادة
ما افاده معتبرة منه لانا نقول المراد من ما ذكر على ما لا يخفى قوله لم يجمع الا الركيزة او ربما
نظر

نظر اما اولا فلانه لو كان الاربعة اقل عدد يتحقق به التواتر لم ان يتحقق
التواتر بالاربعة والجملة لان تحقق بكل اربعة وح فلم لا يجوز ان يقول العلم يتحقق
باربعة عدول وذلك لما عرفت انا نا اصلا في احوال المخبرين تساوت عدد التواتر
اذ قد يحصل العلم بجماعة معدودة محصورة ولا يحصل العلم بجماعة اخرى اكثر عددا
منها من الاول فتدبر واما ما نا فلان لقائل ان يقول العلم الذي ذكرتموه واجب تعددا
وان حصل العلم مرة واحدة ويمكن دفعه بان من الظاهر ان الركيزة انما هي لتحصيل العلم
فبعد حصول العلم لا حاجة الى الركيزة ولهذا قالوا للقاضي ان معلومك معلوم وقال له
قد نسخ العلم فلا حاجة الى الركيزة فان قلت يرد على هذا الكلام ان التردد في الحكمة
سائغ الزام كونها مفيدا للعلم وبعض الاوقات قلت هذا وهم واضح لانه
لا يذهب عقل الحاكم بل ذكروا ذلك على سبيل التصوير والاحتمال بمعنى انه يحتمل ان
يحصل العلم بالحكم وح لا يحكم الركيزة لان هذا يتحقق وبعض الاوقات جزما
وهذا اندفع الوهم ما يتوجه على قوله فعلم كذب واحد انه يجوز ان لا يحصل
منه العلم من الخمسة لانه يعلم كذب واحد ذلك لانه لم يبلغ عددا يفيد القطع
او لغير ذلك ووجه ذلك لان هذا وقع في مقام السند على سبيل التصوير والاحتمال دون
الجزم والارادة بكذب واحد اقتضى صحة الكذب لانه كاذب في المشهود عليه
المفروض فلا سوء ان كذب الواحد استلزم كذب الجميع لان المشهود عليه واحد
ذكر الواحد لغو محض وقوله وقد تراخوا على اصل دليل الخاص ممنوع قوله والا
يحصل سوى شهود الزنا وقد عليه مطلقا كونه جزا لاربعة كذلك سواء كان
في الشهادة او الرواية ووجه ذلك لان الاجماع كما تحقق في شهود الزنا حتى لا يلزم

لسهو الاول التعدد كما ذكر بعد الاضباع في الرواية وقد ذكر في شرح الشرح
انه قد خالف عن اصل الاستدلال العاضر بان امر الشهادة اصعب وبالاحتياط
اصدر ولذلك اشترط العدد في الشهادة دون الرواية اقول فيه نظر اذ الرواية
في صوره التواتر يعتبر فيها ان يفيد القطع دون الشهادة لعدم اعتياد كونها
يفيد القطع فيها اصلا فاذا فتكن حصل في باب الزنا بروايه الاربعة القطع كيف لا
يعتبر في باب الشهادة مع انه تكن فيها افادة الظن فيما مال **قوله** من غير علم بعدد
محصوص اقول فيه بحث لان من اعتبر العدد المخصوص في التواتر لعله يقول ان
افادته للعلم مشروط بهذا العدد في الواقع ولا يلزم منه العلم به مثلا الا بعد
الجواب ان الظن من حال من حال اعلى عدد التواتر كذا انه يحصل من هذا العدد
العلم بان كان العلم الحاصل منه ضروريا كان العلم بحصول هذا العدد حاصلا
بعد العلم الحاصل بالتواتر وان كان نظريا كان مسبوقا منه فكان العلم الحاصل
بالتواتر بعد العلم بحصول هذا العدد المعين بشتد حاد كرنا ما قال الا انه فاسد
هذا حيث ممن زعم انه نظري شرط بعدم العلم بذلك كل نعم ما ذكر احتمال قوي
لكن الظن انه لم يذهب اليه احد **قوله** والا فاد اخبار الانصار اقول بهذا الايراد
على اشتراط الاسلام والعدالة معا **قوله** وهذا اصح شرط ساوس المحرر منهم الشرط
ساوس الجزاء قول العلمه النفي عنه بقوله سلمه وقد تبين هذا الكلام مزانه
والذي ذكره منك هذا حيث عطف قوله باختلاف اطلاع المخبرين على قوله التواتر من
الترتيب في تعريف عزا الله على المحتاج اليها وذلك عادة من الجزم وتوسس
اما ر الصدق يؤيد ما اشرنا اليه من انه جعل احوال الخبر محملا لتفصيل
المخبر والمخبر عنه والمخبر وكان في كلامه سابقا عطف ذكر المفصل على المجمل فتبين هذا

الكلام

الكلام ان عطف المفصل على المجمل واراد بالتعريف تعريف الخبر وافادته
العلم وفي هذا الكلام كشف بالمفصل وهو ستوفي للمجمل فاحوال الاخبار بعضها
داخل في احوال المخبر وبعضها في احوال المخبر عنه وبعضها في احوال الخبر
اي السامع **قوله** واعلم ان الواقعة الواحدة لا يتضمن السخاوة والشجاعة
اقول هذا الكلام منه بناء على انه اراد بالالتزام الدلالة على الشجاعة والبعض
في الدلالة على السخاوة معنى واعتراض الخلاف اللفظ بمرد النعت فلا يتوجه
ان السخاوة صفة النفس مبداء للافادة كما ان الشجاعة صفة لها مبداء
للحرب والسخاء كلتيهما الدالتين بالالتزام فالمراد بالتضمن والالتزام هيهنا
ما اوردوا تقويم هذا القرح بما علم ضمنا وعبارة اخرى هذا اصرح بما علم
الالتزام اما وجه الله لانا لم نطابقه ولا حاجة الى الاعتذار بان هذا انما نظر الى
الظن كما ذكر الشرح ولا يخفى ان الواقعة الواحدة بدون الالتزام على الشجاعة
معه لا يتضمن والمفهوم من كلام الشيخ ان المراد انه لا يحصل به العلم لا انه
لا يحصل به الظن واقول الاظهر ان ذلك لما كانت السخاوة والشجاعة من
ملكات النفس فمن واقعة واحدة لم يدل عليهما ما لم يتكرر وقد مر دلك فتذكر
ثم الظاهر ان لفظ ذلك في قوله بل العدد المشترك من الاثنين في ذلك اشارة
الى المتضمن للسخاوة والشجاعة المفهوم من قوله يتضمن السخاوة والشجاعة واما جعله اشارة
الى كل واحد من السخاوة على حدة على ما ذكر الشيخ فلا مناسبة **قوله** لكان عاريا الا يكون
الترسا ستبعا عليها ولما فرض ان الجنس بعيد العلم ولا مدخل للقرينة فالعادة جارية
في افادته العلم العلم للاتمام قرينة امر آخر فكان مطردا اقول فيه استدراك

لانه لا حاجة الى توسيط كونه عادة بالدوام الاطراد بل لو كان علما لكان توسيط
الاطراد عليه اظهر والجواب ان العادة اجراء على خلاف العادة فلا يعتبر التوسيط بالعلم
بانه مولد او لا علم عندهم اولى ورد على اصل الدليل بان المفروض اسناد القرينة
الى امور لا العوائد مطلقا فيجوز ان تكون الجزم مع بعض القرائن الزائدة عند العلم
بدونها للعهد والعادة جاريه باخادته العلم مع هذه القرائن فيلزم افادته العلم
معها لا مطلقا وكذا عدم واطراد الافادة معها لزم عند الخصم ولا يرد انه يجوز ان تكون
متواترا اذ قد اعترف بان تكون اخبار جماعة عند سنة ويعترض بانه اخبر بخصوص واحد واما
الاسراد بانه يجوز ان تكون افادته العلم على خلاف العادة فاوهن من ان يحتاج الى رده
لانزاع لاحد فيه انما الكلام في افادته العلم على خلاف العادة ثم دعوى اسناد الكلام
ودعوى المنازع فيه عند من قال بالاطراد كما حمد الله الا ان من المقدمات هذا الدليل
الطال غرضه اذ لا يلزم بالاطراد ذلك بل يكفي بالوقوع في الجملة قوله فان ذلك جائز بالاتفاق
بل واقع اولى انتهاضه على من قال بالاطراد واما من لم يقل به فلعله يمنع كون الخبر
الذي يفيد العلم فلا يلزم اجماع التقصة وسيد سند ذلك وجواب الخصم حيث قال
وذلك اذا حصلت في قصة امتنع ان تحصل مثلها وتقتضيها عادة فان ذلك ممكن ان
وصورة تخلف الزائدة فقط لان لعل لا يجوز ذلك وصورة تخلف البواعث الغير
الزايدة ويمكن ان يراد اذا افاد العلم من غير اطراد لا يكون ذلك الامر جبلية الا نفيه
لا يكون فيه بد لا بد له من انضمام امر اخر ومع الانضمام يكون مطردا فاذا اوضان
الجزاء الخصم معه بالامر كان نفيد العلم اليه ومن المعلوم انه يجوز هذا الانضمام اما
كل خبر يعامل فيه والاول ان يمنع ذلك بالعادة والاطراد على ما مر والدليل الاول قوله

مما لو كان معلوما اي مما لو كان كاذبا لعلموه عادة اما القيد الاول فيفهم من قوله
مع علمهم بالكذب في مثله واما القيد الثاني فيفهم من جواب لا نسلم حيث قال وذلك
معلوم الانتفاء بالعادة اولى والاظهر في الجواب كما وقع في بعض النسخ ان يقول
ذلك خلاف الفرض واعلم ان هذه التواتر سكوتي نظر للاجماع السكوتي والمراد بالحلف
الكثير ما يبلغ عدده حد التواتر قوله الجواب اسناد الحاصل بالعلم بالعادة المختص
في هذه المسئلة ان حصل او تعاونوا كانت الواقعة مما علم عادة اسناد الجواب الى عدم
نقلها كما اذا كان بين معركة مكة والمدينة مدينة اكبر منها فاد العلم اخبار
كان كاذبا قطعا اذ من المعلوم عادة انه لا حامل لهم على عدم النقل لو
كانت وان لم يكن من هذا القبيل بان كان لحامل عادة في عدم النقل او حذف
الراوي فلا يعلم الكذب قطعا نعم بعد الصدق في مثل الاخير ان هذه الوجوه
وان كان بعضها بعيدا اذ الكل فليس بعيد في البعض ويحصل به الوثوق جدا قوله
فلو ثبت انه لم يتعلق علمه الخ هو ان اورد الرسالة بهذا التقرير اورد ما اورده
العلامة ونقله في شرح الشرح ولم يحك عنه من انه لا معنى بكون النقل قطعيا بتقدير
واخاد العدد لانه ان كان في واقعة الصف واحدها فقط ضرورة وان لم يكن واقعة
فلا معنى لتسليم كونه قطعيا على تقدير ورود ذلك لان حاصل الكلام يرجع الى
قياس من مسائل الكتب وهو نقض الحال فسح بعض المتقدم مرجوح عن عدم الزام والا انه
ان ورد في تقريره الى ان مقدمة الاسباب ما ثبت عند الخصم ملزوم في الواقع يلزم فرده
عن البحث قوله وعلى استمرار ما لو ان اولى اذا كان اخبار التواتر كذبه فواعلم ان
مراتب الدلالة على ما ذهب اليه المحققون ولا يعلم الا الافراد من الدلالة

لم يوجد في كل عصر يكون التواتر مستمرا اما لا يعتد به ذلك لان المعتبر قوله لكونهما
سابقين اذ حاصل الاجماع فلا يلزم التعارض القطعي فان قيل محمد صحح
ان تواتر كل من الفريقين عما يتواتر به الاخر لتواترهما معا قلت كلا لا يتواتر عند
فريق واحد قوله وهو واقع معنى انه حكم العمل عاقب في القول السابق بعد وجود
العمل فوجوع السعد الذي وقع مسئلة وهذا المقام وهو وجوب العمل الذي ذكره ايضا
يطلق عليه الممتنع والتبع قوله والوقايع المحتملة اعلى والفائدة ذكر الوقايع المحتملة المرتبة
لانكاره وسخره وتكريره مرة بعد اخرى انه يصير ذلك اجماعا سكوتيا قطعيا ولا يرد
ان الاجماع السكوتي لما افاد الظن فلا معنى لما ذكر العلة التي لا يوجد فيها من العلم
كهذه المسئلة على ما سوف به المصود لان لا يعلم عادة ان مثل هذا الاجماع به
يكون قطعيا فان قلت مسلم ان الاجماع عند القطع يكون حجة لكنا نقله
البناء على الاحاد فكيف تفيد القطع بالنسبة البناء ايضا يلزم اثبات الشرائع بخبر قد
ان يستتر به الى دفع هذا الاعتراض الضمني حيث ذكر الوقايع المحتملة التي لا يخلو
حتى يكون متواترا اما بمعنى وبهذا اندفع ما يقال من ان على بعض من هؤلاء المذكورين
ليس سندا ولا يحقق الاجماع به ووجه الاندفاع ان هذا الكثير من ان يطلع وذكره
الجماعة على سبيل التسامح ويصرح بذلك فيما بعد حيث قال الا عند ذكر ما لا يخلو استماع
النظر فيه الا لبعض على ان عدم اسماع بعض هؤلاء لا يعد الاجماع به قبلا
يقدح لان الكلام فيه اذا اجماعي سكوتي فما بعد الاجماع من سكوت الجميع لا يدل الكل
فيهم من يعتقد الاجماع به اذ بعضهم مستحون لا يعد الاجماع به قطعا واتفاقا قوله الاول
قولهم لا يعد ذكر المصنف هنا منوطا على الدليل المذكور مع الجواب عنه بل الاول منوط على

قوله

منوط على قوله في الوجه الثاني والثالث على قوله من غير نكير والثالث على ان الاجماع
المذكور لا يدل على دعواكم وهي وجوب العمل بالواحد مطلقا وهو الغلط قوله كان يفيد
الاحاد الا تواتر فيه شرط لان ذلك الاحاد صحابة مجتهدون والمرسل اليهم مجتهدون لسلم
درجة الاجتهاد ولا يجوز للمجتهد العمل بما روى غير مجتهد فانه لو كان مجتهدا فالارسال لسقوط الاحكام
من حيث انهم حكام لا من حيث انهم رواة وقد يقال في رد الشيخ عن الامدي وغيره هذا الاعتراض
بهذا الاجماع اليوم النزاع انما هو في وجوب عمل المجتهد ولم يوجد هذا اجماعا على عدم وجوب
في الحوار عنه بان اكثر الاصحاب والعوام كانوا مجتهدين عارفين بالتواتر على الشرائط
الاحكام من الاول فيتم ما ذكرنا او من بعده اعلى من البيان قوله ولا يكفي الى آخره
العلة فيما تقدم ان المسمع هو الاجماع على وجوب العمل بالظن وهو ليس بقطعي
اولى من لم يكتف بالظن في الاصول وهيهات ان الدليل المخصوص على كل واحد
النزاع في العمل بالواحد فتامل قوله يكفي ان وجوب العمل يعني لانه لو لا
وجوب العمل به لما كان للاظهار فائدة لجواز ان يكون فائدته جواز العمل لا وجوبه
او يكون وجوب الاظهار على كل احد لبعض ما ذكر الجميع التواتر ولا يخفى ان محل عدم اجراء الشرط
في الاصول آت ههنا قوله لانه مفهوم المخالفة وهو ضعيف سيجيء ان المختار ان
مفهوم الشرط معتبر فقد المنع كانه من قبيل منع العلة به ويمكن ان يقال مفهوم الشرط
عدم مجرد العلق وذلك اعم من مجرد العلق وهو العادي فلا يلزم من اعتبار المفهوم
وجوب العمل بالعادي وذلك لانه على هذا التقدير كان المعنى انه على تقدير عدم مجرد
العلق بالجزاء لكن الشمس ممكن ان تغرب وقد يسن اذا جاء عادي بخبر ولا يسن اصلا
كما اذا لم يكن ههنا مخبر وفيه ان من قال بالمفهوم انما يقول به حيث ان ذكر الشرط

في الكلام وعلى هذا التوجيه يصير الشرط لغوا وهو آثم أقول لا نزال الآية على وجوب العمل بالعلم
تقدير جواز العمل صح منعهما قوله منهم ان لا نمنع لا التعبد به أقول ههنا لحثان احدهما
ان الآية وان دلت على النهي عن اتباع الظن مطلقا على ما عرفت به المستدل لكن ليس ان
يترك العام مخصص بما لا يكون قطعي المتن ودلك لاتفاق كثير من المحققين على جواز التعلق
على صحة العمل بظواهر الكتاب حكم بان يكون قطعيا واما انه انعقد الاجماع على وجوب العمل
بالظن ودل دليل قطعي اخر على كل ما دل عليه بالظن فانه ليس محل النزاع كما عرفت وذلك
جار في مسائل النوع لانعقاد الاجماع على وجوب العمل بالظن فيها مع انهم قالوا بالحرمة
دلك في النوع دون الاصول فالتوجيه المذكور لا يليق بكلامهم ثم لا نسلم المنع
عن التعبد به بظاهر الكتاب وبيانه ان المستدل ان يورد دليله هكذا لو وجب العمل
بالخبر الواحد لما جاز له الظن لوجب العمل بظاهر الاسن المذكور لكن الوجوب ظاهرا
يلزم عدم العمل بالخبر الواحد لظهور اسي لوجب العمل بخبر الواحد لم يجز العمل به وهو ظاهر
مرفوض فوقوع نقيضه فيوضع فالعمل بخبر الواحد كان يظن لكن اللازم منتف هذا التقرير
عدم العمل بظاهر الكتاب بالظن قوله والتوقف في صدد عدم العمل به واضح اما قبل ان
لم يعرف خلاف الشيعة اذ قد مر انه اذا افاد الواحد بالخبر عن متواتر افاد الواحد على سبيل
وشاركه فيما ادعيته للعلم خلق كثير فهو كاد فطعا حلا فالشيعة هذا الاساس وقالوا
عن الشيعة لان ما حكي عن السيد الاز ما حكي عنهم انه لا يحرم تكذيبه ولا نقطع به لانه
يحتمل ان يكون قد عثر على دليل قاطع لم نعثر عليه فندر قوله لعدم التمام حمل اصل الدليل على المستدل لان على العاقل ادعاء
ذكر قوله لا نحذر قياسها عليها دعا للسوال المقدر وما ذكره من منع التمام ان اراد ان
ان ههنا سببا من ان شرائط النوع ان يكون ما وما العلة لعلة الاصل فيما نحن
نقصد

نقصد المسارة فيه من عين العلة ان نوعها او جنس العلة فنهنا نقول العلل العلة والاصل كونه
طنيا فتقصل القطع العلل القرق وجود الشرع وهذا الذي عشر كونه ان الصحابة لعدم اشتراك
علة الحكم جنسه قوله فعالوا او لا صدقة ممكن فيجب تحصيلا لما عنه احتياطا الاظهر ان نقول صدقة
مظنون واقول ممكن بور الوجوب لجنس احدها ان صدقة ممكن وكلما كان كذلك يجب تحصيلا للاحتياط
علة والاحتياط واجب ونتوجه علة منع كبرى الاحتياط واجبا ولذا الحق الصوم او الشعبان
ذا كان مشكوكا فيه واما وجوب صوم يوم الشك من اول رمضان فلا اصحاب بالاحتياط على ما
انه يمكن منع ان الاحتياط تقتضي العلل به كلما لو كان العمل علما هو حرام فيه كما لا يخفى وثانيا
انه قياس مترك الاصل كما ذكره ولا يخفى عليك ان ما ذكرنا من الامر دليه على التقرير
الاول يرد على بيان الامر ايضا مع ما ذكره انه من الوجوه وعلى الامر الاول لا يرد الا
ما ذكرنا من الحمل على تعليل الاعتراض بتعذر الامكان قوله وقد تبين ان ذلك للكر وتحقيق
جوازان يكون ذلك للتمرين والتعويد كما في تعليم العبادات قوله اذ في دعوى الكذب بعيد ان
ذلك في الجملة انا نراه الى الصبيان والمتعرم الكذب اولى وانت تعلم ان ذلك لا يحتمال
كاذبا وانكاذ عرى في الخاتمة فيجب حكم الاصل قوله لما ادعى الواضح الظن ان المراد بالبدعة
غير الفسق حيث جعلوه مقابلا له بل المراد منه على ما يشير اليه قوله المستدل الشبهة قوله
بهر ما والصحيح ان لم يكن للشبهة قوة تعدل بها صاحبها واما خفيت مستندة الى شبهة قوله قوله والدليل
اصدار التسدفا فلت لو لم يكن فاسقا فكيف يحده مع ان الحد حده من جملته انه فاسق فمن
علة صلة من حيث ربط الاحكام بالاسباب وكان من حد حيث الوضع واما فسقه باسارته
علة اخرى فلا نسلم علة انه لم يكن فاسقا وكان معتقدا عند هبه والكذب في معاصيه حرام بعصل الوثوق بشهادته قوله على ما
علة انه لم يكن فاسقا وكان معتقدا عند هبه والكذب في معاصيه حرام بعصل الوثوق بشهادته قوله على ما
ملازمة السوء والمروة اولى عدل عن المشهور وهو قولهم كيف يكون الحكم على ملازمة التقوى والمروة

احترزه

عن قيد الراجحة لان ما لم يكن راسخا لم يكن حاملا على ملازمة الصوم والمروة وقوله ليخرج الفاسق من باب الاختصار اذ الخروج الفاسق ومارك المروة فاسقا ويكون معافيا لما صرح به من ان الفاسق قد يكبره او صغيره امر عظيما او ان اطلاق الفاسق على ما سماه وما ذكر المروة تغليبا ثم ذكر العدالة وان كان وان كان كما معنا عرفيا الاسلام لكنه غرضا ذا احرز ما سمعنا القيد الاخير الاول وايضا لما اختص المقام الاول بدليل يختصه به اقوله عن العدالة وحطه متاما مستقلا اقول وعلى ما ذكر يندفع ما قيل في شرح الشرح من اشتراط العدالة بمعنى اشتراط الاسلام اذ كان قصد الاعراض على ما هو الظاهر والمراد بالتنزه اجتناب الكبائر وبعض صغائر الاحتراز عن الصغائر واما الصغائر اذا لم يقع على وجه الاصرار فمكفرة بقوله ان تجتنبوا الكبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم والمراد بترك المروة ان يفعل ما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة سواء كان صغيرة كسرقة لقمة او مباحة اريد بها ما سماه المكروه كالاكل بالشمال ثم المراد بالترك ما يتناول فعل الكبائر الكفر مطلقا والمراد بالبدعة البدعة الواضحة اذ قد مر ان شهادة مبتدع الحسنة حاسنة على رواية الاول لا يدرك والفاسق مر انه يقبل روايته اتفاقا وقوله اذ هؤلاء لا يسلم لان الكلام ايتهم بعلى ما يتضمنه الكلام اي على ان الحكم لا يقبل روايتهم لاخروجهم بهذه القيود فلا يتوجه ما في شرح الشرح الا تنبه بالاحتراز ان قيل اذ هؤلاء ليسوا عدولا قوله فمرجعه العرف وبلوغه مبلغا سواه لعدم ولا يدسك عليك ان هذا الحكم خلاف الصغائر فالصغيرة السر لا يحرز عنها غالبا احترازا ما يحتف بما يكثر مما يحتف به الاحتراز على ما يكثر نادرا ولانه خاص عطف على قوله البواعث عليه وقد تعارض بانه اخبر لما كان عاما فيحتاط احتياطا اخلق وانت تعلم ان قوة هذه المعارضة لشرح مرتبة الدليل فلا يصلح ان تعارض به قوله لما الاولة نحو لا تقف ما ليس لك به علم اقول وهو من

المص

الاعتراض على دليل من استدل على الصحيح الواحد بما تيح الا يتنبه بانه استدلال بالغلط على ما هو اصل وانه لا عبرة وقد اجاب الى ما قلناه وبهذا قد استدل على هذا الاصل وهو عدم العمل بخبر مجهول الحال بما وبمثل هذا الا ذا وضح فلما مل قوله واما لا سمع لظهور عدمها مما تحتف اياه لظهور العدم عدم الشعور بامارة الوجود فالمراد لظهور عدم الفسق ان الدليل دليل على وجوده واشار اليه بانه يقول اكتفاء بسلامته من الفسق ظاهرا اي لوجوه ما يدل على فسقه وكذا المراد بما بعد يقول قالوا ما لم يهبط الصدق انه لم يوجد ما الدال على كذبه ووجد بعض سماعا قول وما وجد زنا بعد ما مر في شرح الشرح حيث يقال وبهما لحق وهو انه لا يفهم من ظهور عدمه سوى ظن فاذا تحقق ظهوره فقد ظنه قطعا وكانه حمل حمل الظهور دون الظن وهو بعيد واما حمل الظهور على ما هو اعم من الظن الراجح وحيث عبر عن الظن لانه انما هو بحسب الغالب على ما مثل ودفع هذا البحث من فعنه ظ لا يخفى وجهه قوله فلا يلتفت هذا مبني على ما عن في بحث مفهوم الشرط انه اذا ثبت كونه شرطا لزم من انتفائه انتفاء المشروط فان ذلك هو معنى الشرط وقد اعترض عليه بانه لا يتعين ان يكون شرطا لجواز استعمال ان في السببية واجيب بانه لا نظر اما على تقدير الحاد السبب فظاهر واما على تقدير تعدده فلان الاصل عدم التعدد اقول ذكر السبب وقع سندا للمنع ولا يبقى دفوف تمام الدليل ولو قيل كلمة الشرط كثيرا ما يستعمل فيما لا علم من الطرفين اصلا كما اذا قيل ان كان زيد بالغا فهو ابنه وقد يستعمل فيما كان المصدر بكلمة الشرط معلوما كما اذا قيل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة اندفع ولهذا قال المص

في شرح الكافية عند قوله في كلام الجازات بدل على سبب الاول وسببه الثاني والمراد بالسبب والمسبب الملزوم و
واللازم وقد ذكر لبيناول ما ذكر من الامثلة حال في شرح الشرح على هذا على قانون المعقول
غير موجه لان رفع الملزوم لا يوجب رفع اللازم الا اذا كان الزام على العاقل بمفهوم الشرط
فيندفع ما ذكره العلامة من ان انتفاء السبب المعين لا يوجب انتفاء المسبب لجواز تعدد
السبب الا انه على تقدير تسليمه مما ذكره من ان تعدد السبب ههنا معلوم لان الجهل بالعدالة
الفاسقة للبيت اقول ما نقلناه عن الشرح هذا التشهيد وذلك لان الاصل عدم تعدد السبب
وما ذكره من ان تعدد السبب ههنا معلوم معناه ان اذن الزاني فاش من زمان جريان الجهد
الحال يعلم به وكان معه اكيد سلمنا ان الجهل الفاسق يوجب التبيين كالعلم بالفساد
من دعوى العلم ليس على ما ينبغي قوله ولانه ان النفي اذا كان مرجوحا على الظن وارجح وهو معنى
الاصل وهذا لا يكفي في كون العدالة طارية فلا يزال الاصل ان الصبي اذا بلغ بلغ عدلا لان
عالم بصر ملازمة المروة والمروة ملكة له راسخة فيه على هذا الحصل الواسطة بين العادل وما يقابله
الفاسق وما ذكر المروة ولا في دفع قول العدالة ملكة يوقف وجودها على وجود امور كثيرة
من فعل الواجبات وترك المحرمات والاحتراز عن ترك المروات والنفس بكليتها امر واحد
كثير كذا واجب وجه نقول في جهات ترجيح كون الاصل هو النفي ما يتوقف على امور كثيرة لانه
اسهل وجودا واوفر وقوعا وايضا النفي يتحقق بعدم الواحد والعدالة لا تتحقق الا بوجود
والاصل في الحوادث العدم فكذا ما كان تحققه بعدم امر بالنسبة الى ما كان تحققه موقوفا على
وايضا يسعوان يراد بالنفي ههنا نقيض العدالة لان بناء هذه المسئلة على ان الاصل الراجح
عدم هو العدالة او نقيضها فان كان الاول فيسلم لكن مجهول الحال وان كان الثاني فلا نسلم
سواء كان اسباء العدالة لوجود فعل محرم او ترك واجب او ترك مروة ام لا بل بان الصبي الحالة الاخيرة
مع

مع فعل الواجبات والكف عن المحرمات وعن ترك المروات وقد ان عدم الملكة اصدق بالنسبة الى وجودها
على الوجود طار علمه وانت تعلم ان هذا الوجه وجه مبطل على كلام الشرح عامة الاطلاق وبه
على ما استمسك به في شرح الشرح فتامل وقد قيل في توجيه كون العدالة طارية ان مبطل العدالة
الزام بكالسف الشرع وهو ليس في جبلة الانسان ومقتضى النفس القوة الشهوية والغضبية وبها
عروض الفجور للانسان والمطلوب وقوع الصفة العارضة مالم يدل دليل على خلافه فالمراد بالاصل
بهذا الراجح لا المستصحب اقول لا يذهب عليك ان الظن الطارئ بان الاصل هو المستصحب وقد
يعارض بالامارات الدالة على مولود مولد على الفطرة فتامل قوله ولم يسمه كافر وقد لك تشهد النبوة
على عدم الزيادة ايضا لانه لا يلزم من شهادة هلال رمضان واحد عند البعض وبثبوت
بعدلة الاثنين بالاطلاق واحاد عنها في شرح الشرح بان كلا منهما ثابت في باب الشهادة على الاطلاق
وزيادة الاصل في شهادة الزنا ونقصانه في شهادة رمضان انما يثبت بخصوص نص احتياطا
لدرء العقوبات واعانة العبادات وعلى فرض عدم الاحتياط انما نزع عما ثبت وجوبه بكمال
الصلوة المنسية او كان ثبوته هو الاصل كصوم يلتبس رمضان واما ما احتمل البحر كلامه في
عند الكل في هلال رمضان فلا احتياط على هامر وعن السيد ابو الطاهر ان محط كلامه في
الجواب قوله انما ثبت بخصوص نص وجه معناه ان ذكر في مسئلة المستسقاة ولا تعدد وكون
الاصل ما ذكر على ما هو المراد المدعى واما ذكر الاحتياط هذا لك سرع منه على ان المتبوع لا ينهض
على انه لا احتياط فيما عدا المذكورين اصلا قوله واجيب بالمعارضة بانه اخبار اقول لك ان
ترجيح القياس الاول بان الشهادة اخص من الاخبار وكان مستعملا عليه مع زيادة فالجامع
في الاول اتم ويوضح ان الاول كقياس زيد على عمرو والثاني كقياس على عمرو على هلال هذا ان قرر الدليل
على صورة القياس ولا يخفى على ذكي التوجيه اذ حملا على صورة الاسد لا يرد ون القياس ولا يخفى

ما في نسخة الشرح من وضع لفظ الثالث بدل لفظ الثالث عند قوله الغالبون بالمذهب الثاني
ولعل من زاد تقدم المصنف دليل المذهب الثالث على الدليل المذهب وكانه سماه ثالثا باعتبار
وليله مذكور في الرسالة الثانية وفي ١٢ انواع مسئلة على ما وقع من المصنف حيث الى ثم في سعيه دليل المذهب
الثالث على ما ذكر المصنف قوله لانكون الاطلاق المحض بل يحمل ذكر السبب اذا كان هناك امر يقوم مقامه مثل
قول الجارح او المعدل ١٢ الجروح عند الشافعي اذا قال عند الحاكم انه واقف في المذاهب
الله يعلم حاله ١٢ الجروح اذا قال الحاكم عند خروجه مع ظهور مذهبه عند ذلك الجارح فانه
سوال قوله ظاهرة على ان مراده الجرح في مذاهب الغير ذلك وما قد ربما يقع فيما ربما يقع
عند قول الشافعي فيجوز بها اطلق في محل الخلاف كان بدلنا انه لا يلزم التدليس عند احد
١٢ الامور ولا عند قوم بانه قد سبر الجرح على اعتماده فيما راه جرحا بانه اذا كان مذهبه
مما لمذهب الغائب وهو معلوم ذلك فاذا استند الغائب عن خروجه حاجب بما هو جرح على مذهبه
فظ انه قد لبس اذ معلوم ان سوال الغائب انما هو عن الجرح على مذهبه لا ما هو عنه عند
الجارح وذلك لان هذه الصور خارجة عما نحن فيه اذ فيها ذكر السبب حكما وان لم يذكر
حسنة فتامل ١٢ اقول سماه بهذا لما جمع ما يذكر في ١٢ القول على انه يحتمل ان يكون الجرح
والتعديل على مذهب الحاكم وانه لا يكفي في الشهادة ان يكون ان شاهد عدلا في مذهبه
ان لم يكن عدلا في مذهب الحاكم وكذا الحال في تعديل الرواة وجرحهما بالنسبة الى المجتهد وذلك محل
تامل اذ الظاهر ان المعتمد عدم ذلك وان اركب ما هو محرم في مذهب الحاكم او المجتهد قوله اذا شهد
او اخبر حصل الوثوق بقوله اذ الكذب حرام على جميع المذاهب ما لم يكن لمصلحة ولا مفسدة
الدين حرر نفس الامر عن قوله وقد عرفت ان ملاك الامر في باب الشهادة والرواية وكف فتامل

قوله

قوله وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع الخ اعلم ان الظاهر من هذا التعريف ان المجتهد لا بد له من بذل الجهد
واستخراج مسئلة فرعية حادثة بحيث لا يعرف الفقه والغير مشتغل
الكثير مرارا كثيرة الا ان يريد ادخال المتحري في التعريف لا كتفاء بمسئلة ما والظاهر انه لا يدخل وجوه بقيد الفقه بما عدا المذكور
سابقا وهذا ينقض آخر فيه وان المجتهد فرد لا بد وان يكون مظنونا والظاهر اذا المجتهد من هو الفقيه وهو قيد
فلا يكون علما لكن لا بد اذ لا تكون ضرورية الاحتياج اليه فيما سبق الا ان يخصص الاجتهاد
وهو بعيد اذ المجتهد كالمجتهد على المسائل ما لو للدليل الظني فكذا استند عليها بالقطع ايضا كما لا يخفى وانه يفهم من كون
انه يعتبر في المجتهد المطلق العلم بجميع الادلة بجميع المسائل الفقهية وذلك متعسر بل متعذر عرفا ممكن وهو ظاهر وان المعتبر هو الذي علم
بعض الادلة وان لم يكن له سعة ما سواه وظاهر انه لا يكون اذ لا بد من الظن بعدم المعارض وعصول الظن المعتبر من غير
ذلك الا دليل محل الا ان تقليده عنه فرد ذلك وكذا سنة غير معلوم بل لا مظنون والظاهر ان المجتهد المطلق بالفقيه هو صاحب ذلك
الملكة الحاصلة من استعمار والخوض فيما تعلق بالايات المتعلقة بالاحكام او السنة الشريفة كذلك من اللغة والنحو والصرف
والعربية واصول الفقه واما مسائلها ما لو للدليل المفيد القطع والتامل التام في نفس الغير والحديث وبعض مسائل المنطق واصول الكلام
والعامل بالاسباب الراجحة وغيرها من العلوم المتعلق عليها اصول الفقه من الادلة العقلية والنقلية لا بد للافتاء والعمل
باجتهاده من العدالة المعروفة والعلم بالمسائل الفقهية بحيث السعي التام والفهم والسبر في الكتب المدونة في الفقه فيما لا اجماع
المعتبر انه لا نص والاجتهاد وفهمها لئلا يخرق خلاف ما اجمعوا عليه اقترح اجمالي بطريق عدمه بطريق معتبر عند العقلاء
بحيث لا يعد مقصرا ولان اكثر المسائل الفقهية ربط بالبعض بل بسط وادلتها ايضا على الاجمال الخ يحصل له
الظن التام بعدم المعارض فيما يجتهد فيه وكذا الرجوع واستحضار ما يتوقف عليه المسئلة من العلوم المتعلقة ويتامل
فيما يامل بحيث معلم او يظن ظنا ما حاما للعلم العرفي الزائد على ذلك والاكثر ارباب لغة المغيرة والظاهر ان كل ما
ذكر للمجتهد المطلق بالنسبة الى مسئلة خاصة معتبر بالنسبة الى المتحري عن ذلك اذا قد ادى الكلام العلم العرفي العادي والعربية ما لتعلق اصولا
وفروعا وان له ان يقلد كلام بعض المتبعين المتحرين من العلوم المذكورة مع فقد المعارض وعدم وجدان دليل اخر
والاستعانة بهم في تحصيل ما هو مدة للمسئلة المفروضة بالفهم منهم فيما معتبرا ذلك لا تقليدا محضا كذا ان عرف ذلك

ادرة

قوله المسئلة اما الاقاطع فيها نص او اجماع او فيها قاطع المراد ما القاطع قطعي المتن وبعدمه
عدمه وفي استعمام قوله البتة نظر لان المراد بمسئلة قولنا قطعي الدلالة مثلا خبر الواحد الثابت بشرائط
متنه بالظن وبدون علم الحكم دلالة فتفطن ع ب اما التي فيها قاطع فان قصر فرطلبه كان
اعاد ان لم تقصر فعزائم اثر احمد وما اصاب وانت خبير بانه اذا كان في المسئلة قطعي وما اصابه المجتهد
الذي لا بد من وجوده لحطائفة ثم يكون منحصرا فان القطعيات اما الكتاب او الاجماع القطعي
او المتواتر فهما مما ذكره ع ب قوله وبل هو محط الخ فيه خلاف اي خلاف واقع بين المخطئة والمصوبة
والمصوبة وهي بثر ذمة آخر عن المصوبة لان هذا الخلاف انما هو واقع بين المخطئة والمصوبة الاول
وتشوال ذكره التعصب وهو ان فيما لا قاطع فيها قال المصوبة كذا ولو كان لم خلاف فيها
فلا وجه للتخصيص بها ك وانت تذكر قوله خلاف بنا لكن الدليل كما سنوه مذهب المصوبة فيما لا قاطع فيه
سنوه لهم فيما لا قاطع فيها ولا يخفى عليك انه لا تدافع بين كلام الرئيس وبما قوله ههنا فيه
خلاف وقوله في جواب دليل المصوبة مع الاتفاق على انه خطاء فان المراد بالاتفاق هناك الاتفاق
مساو بينكم وان خالف غيرنا فافهم ع ب قوله لانا نقول اولا انا نقطع بعدم الظن وعدم حرم
لا نذكر فان بعد حصول العلم بانه مظنون المجتهد وجوبه مثلا لضرورة ان كل ما ظن المجتهد وجوبه
فهو واجب اجماعا لا سيما الظن الذي حصل العلم بالوجوب ما لم يحصل عنده معارض فان الكثرة
مفيده به آدره قوله مع ان الدليل ليس كذلك قد قلنا انما يلزم لو اقتضى كل عند الاجماع
الاجماع العملي مقتضاه عند الانفراد وليس كذلك بل مقتضاه ما عند الاجماع الوقف الخ
محمل لان الوقف ليس حكما من الاحكام والمجتهد مامور باستنباط حكم من الامارات ومنها
تنبك الامارات بمعاد لتبين لانا نقول لا نسلم ان هذا المجتهد حين اذا وضعها الله
لا طاق فان قلت فوضعها كذلك غير جائز عليه تعالى قلنا انما الاستحالة اذا وضعها الله الخ حصلت
سبحانه كذلك بمعاد لتبين الامر بالعكس او وضع الشارع وليس كذلك فان هذه الخ حصلت
فرغ المجتهد ولا يجب عليه تعالى ان يضع الامارات بحيث لا يحصل منها التعارض عند احد نسأل الله

قوله واحب اولا بانه قدس الخ قال في شرح الشرح لقائل ان يقول احب عما ذكر
انما يمكن تقرير الحال في آخر كلامه من الوجه الذي لم يرتضه بانه وضع لهذا الدفع
لسؤال الجواب المذكور اولا اسأل لما وقد تعرض على الامام ان عدم موفق الخلاف سابق
البصرة بحال الجرح والتعديل لان من مرام البصرة معرفة اسبابها على ما فصلها الانفاق و
الاختلاف اجول ما ذكر في الشرح بقوله فتقول دفع لما ان يتخصص الدعوى وهذا يذهب
القاضي فيصير مذهب القاضي بعد هذا انه يمكن الاطلاق والتعديد والجرح مما عدا صوره
يعني اذا كان عادلا ملا خلاف يجوز له الاطلاق والتعديد واذا كان مجروحا لا
خلاف يجوز الاطلاق في جرحه اما اذا كان عادلا فان مذهب مجروحا وهو مذهب آخر
مع ما عدد ذكر السبب فالعاصي في هذه الصورة موافق لمن اوجب ذكر السبب
ولا يخفى ان هذا التوجيه يصير مذهب القاضي معاندا لما علل عنه عند ذكر الخلاف وسماه
اعذاهب واما ما ذكره قوله واحب اولا وثانيا فانما عراض على قوله فتقول لكن انما
يرد على ما ذكره من التعليل على تخصص الدعوى وانه في صوره الخلاف كذا ذكر السبب
ولا يمكن الاطلاق بانه لو اطلق في هذه الصورة لزم التدليس وهو خلاف العدالة المفروضة
وقد ان هذا لا يضر القاضي فان الاكتفاء بالاطلاق لما ذكر معاد ذكره من علة انه لا يمكن الاطلاق في
صوره الخلاف وانت تعلم انه لو علل التخصص المذكور بما ذكر ال بان يقول في صوره
الخلاف لو اطلق فلا يمكن اذ ربما جرح بسبب لا يراه الحاكم سببا اندفع عنه الجواب بان
ما ذكر انما يدفع تخصص التعليل على عدم الامكان انه الاطلاق في صوره الخلاف وهذا لا يجدي ذلك
لم يسع ما تعارض لما اذ لو خصص الدعوى لا بالعلة المذكورة بل بما ذكره السائل لتم
الكلام واندفع عنه ما تبع نفع الكلام فان ذلك التخصص خلاف وقد ما نقل عن القاضي

زمان فعلا او بعده قوله وكذلك التدليس من المعارض ليس بجرح اي ليس بسبب جرح او معلوم
ان التدليس الصادر من شخص ليس بجرح صادر احسانا الخ واما الحذف تارة الزنا
محتمل الامرين اما لا يكون الحذف جرحا او لا يكون سببا للجرح واما حلاف البسملة وسائر
النزوع فما قالوا ان سببه جرح لانه نفي الجرح كالتدليس سببا للجرح مركبة كان الحذف
ليس سببا للجرح من تعلق به والامر في العبارة هين قوله لما مادل على عدالة النهي من
الايات اقول يرد على الاستدلال بالايه الاولى والثانية انه كثيرا ما يسند الفعل
الى الجماعة باعتبار مباشرة بعضهم لكان بني عمه قتلوا فلانا مع ان القاتل واحد منهم
والجواب انه لا شك ان ذلك مجاز وقد صرح به في شرح التلخيص واما الثالثة فلا يدل على العدالة
اصلا واما التمسك بالحديث الاول بعد انه لا يتم اصلا كون بعضهم يصير مرتدا فلا
يكون داخلا تحت لفظ الصحابي والمتبادر من قولنا الصحابي عادل انه عادل لو مات ما دام
صحابيا وقد عرفت ان المتبادر هو المعرفة والا كانت مرجبة وهذا انما يفيد لو كان
مقصودهم ان من كان صحابيا لا يصير غير عادل في وقت ما اما لو كان مرادهم ان
الصحابي ما دام مسلما كان عادلا لا اندفع ذلك وامالثاني والثالث فلا يدلان على العدالة اصلا
واما قوله ولما ايضا ما نقل عنهم بالتواتر من الجد في امثالهم فيرد عليه انه ان اريد ان ذلك متواتر
من جميعهم فغير مسلم عند الخصم وكيف يدعى التواتر القطعي وذلك مع الخلاف فيه وان اريد
انه متواتر من بعضهم المعين او بعض ما لا على التعيين فهو لا يفيد المطلوب قوله فعلم من هذا
ان مسلم صحبة الرسول الخ اما العدالة فكما عرفت في ذكر السهرتة واما الثانية فعلم من قوله وان
لم يطل صحبته فعلم منه ان طول الصحبة لازم وح لا يرد النقض بالاعمى قوله الجواب فهم الملازمة
سهارين اهل السنة واهل الحديث لم يعرض لرفع احوية المعترض دليل الخصم كما مر
بقوله

قوله ولا طرف اذ بعد ذلك يسهل الرجوع الجواب ثم لا يخفى انه لم يعرض في الدليل لكن
مال استراط الامران فيه ظاهر الا قطعا لانه مبهم اقول نعم العبارة يشعر بان ذكر العدالة
وغرضه دعوى العدالة بعد القطع وليس كذلك لما مر وتوجيهه ان القاطع قد يطلق
لا على المعنى المشهور ردا لان القاطع كما يطلق على المشهور على ما يرفع اصلا الاحتمال
كذلك يطلق احيانا على ما يرفع الاحتمال الناشئ عن دليل مرجح بذلك بعض المحققين في
شرح المنهاج اقول فاراد بالقاطع ههنا هذا المعنى بعينه كما انتهى وهو دليل
الكذب فيه لا يضر هذا الاحتمال فلا يكون قاطعا بهذا المعنى ايضا كما انه ليس قاطعا بالمعنى
المشهور واراد بالظاهر ما يقابله قوله لجواز ان يقف اقول لو تم هذا الدليل لدل على انه
لا يجوز العمل بالظن مطلقا وظن ان الجزء الاخير لا محصل له فلا اظن ان لا يحصل ما تقدم
اشارة اليه ايضا قوله لقوله ﷺ نضر الله امرأ الخ اقول يمكن ابراءه عن المكروهة وذلك
لانه علق حكم المدح بالوصف الاعم بعلية فيعلم منه ان كل من يحيى منه ذلك الوصف
كان ممدوحا او ان وصف النكرة بما هو وصف الجنس يساوي ما مر في قوله تعالى والارض ولا
طائر يطير بجناحيه فيفهم منه العموم قوله فيعمها ومنها كونه مواضعا للقياس في
الحكم ذكر في المنهاج وشرحه ان حقه فقه الراوي ان خالف خبره المروي القياس يعمل بان
دلالة النقاش على خلافه موضع غيره ينقض ان لا يتبادر عدالته بعض قوله فعارضان فلا يدل
مرجح وهو فقه الراوي ودوران العدالة يعلم ظن الصدق اذ كان مخالف القياس لان
دلالة العدالة على الصدق اكثر منه دلالة المخالفة على خلافه فيكون استراط العدالة وعملنا
ظهر ان كلام الرازي عن قصور عن الوفاء بالمراد وقد تقدم على ما لا يخفى انهما اكثر ما
عن الفقيه والاصولي فيهما كما مر استراط الفقه لكن عن الفقيه لكن الاحتمال خطاء لكن مراد

النبي صلى فلا يرجع حاله التوقف لمجرد العدالة فيشترط الفقه ليرجح اقول ان يرد عنه روايات
كثيرة بمضمون خلاف الخبر على ما سبق او يتحقق قول اقول هذا بناء على ان الظاهر من حال الصحابي
ان لا يروي عن غير الصحابي الا خبر يسمعه منه او يدرك بان من روى عنه العدل الباقي بالشفاهة
عنه عليه السلام من غير ان يكون الساقط عدلا قوله او في هذه اقول هذا مع تعدد لفظ السماع
بعيد غاية البعد قوله الخبر مع الملازمة لان ولكن يمكن ان يكون الطريق قطعيا اقول وايضا
المدرك لا ينفي فعلى تقدير قطعية الطريق يمكن المخالفة قوله قراءة الشيخ عليه اي سواء قصد سماعه
اسماع غيره وان كان الظاهر منه هو الثاني لان الاول ولا يبعد ان يجاب اذا لم يقصد الشيخ بالقراءة
اسماع غيره ولم يقصد سماعه اصلا لا مع غيره لم تتحقق الاجازة ولم يصح الرواية عنه نعم لو قصد سماعه
مطلقا وصورة اجازة الشيخ لمن تقول للشيخ اجزت لك ان تروي عني ما صح عندك
انه من مسموعاتي وصورة المناولة ان تقول خذ هذا الكتاب واروه عني او حدث به
عني او ما صح عندك انه من مسموعاتي وصورة الكتابة ان تكتب لك اجزت لك ان تروي عني ما في هذا الكتاب او ما صح
عندك انه من مسموعاتي قوله قال الحاكم القراءة احد اركان قراءة الشيخ مع سكوته اجماعا نقل الحاكم
ما قرأ او صح اخبر في خلاف القراءة وعلى انه يجوز اخبر ما مطلقا وصدا الثمانية ونقل الحاكم
ذلك عن الائمة الاربعة وهو ان يقول اجزت لك ان تروي عني كذا وما صح عندك انه من
مسموعاتي قوله اول لفظ كذا اشارة الى قراءة الشيخ عليه او ما قرأه على الشيخ فيرجع الى القسم
الاول والثاني او ما قرأه غيره على الشيخ او ما كتب مرجع الى القسم الثالث والرابع ويمكن
ان يشار الى ما قرأ على الشيخ او ما رواه على الشيخ فيرجع الى القسم الاول والثاني او ما قرأه غيره
على الشيخ لا بحضوره او قراءة الشيخ على غيره وامتاز منه قوله او ما صح عندك انه من مسموعاتي
بحمل العبارة فتدبر قوله وان كان هو الاخبار بعد الانشاء فانه افاده الجبرة والتعليم
وهذا

وهذا الكوت كذلك والتحديث بمعناه وعند البعض خلاف ذلك والاذن حدثني واخبرني
يفهم منه الكلام اللفظي عرفا والكوت ضده فلا يدل ذلك بل انباني الشيخ عن اعلام قوله
ولا مدخل لاختلاف العبارة في مثله وكذا لا مدخل للتعبير وعدمه وانت تعلم انه ليس المراد
الاجازة لجميع الموجودين بل الشرائط بل المراد الاجازة لكل من له شرائط الرواية على ما
مرت مفصلا قوله فقد علم بذلك انه اعلم بكتبه مع الاحاد مع انهم لم يعطوا ما فيها
بطلان ما يقوله ابو بكر الرازي من انه يجوز ذلك ان كان عالما بمصنفات الكتاب بما سألوا
على الشهادة وقد علمت انه يحاط في الشهادة مالم يحط في الرواية فلا يتم القياس قوله قالوا اولا
اذا اجاز حدثني فقد كذب اقول لا يخفى عليك ان سياق الكلام يقتضي ان يكون ذلك دليلا على
انه لا يجوز الرواية بالاجازة مطلقا كما في الدليل الثاني الذي يذكره ولكن لا يخفى عليك انه لا
يدل الا على نفي صحة هذا اللفظ الخاص او ما يرادفه كما اخبار وقد نفاه الاكثر وكان مخالفا
للعرف ولم يدل على نفي صحة مثل لفظ الانباء على ما مر فتامل قوله وحكى شذوذه فيكون اجماعا
لا على ما حمله الشارح او كلامه من انه لم يجوز احد هما مكان الاخر قوله يعلموا عنا احاديث في
وقايع محدثه بالفاظ مختلفة مجتمعة لاحاديث روى المصنف انه نقل عنه احاديث متحدة والمصنف
محلفه والذي حاله عليه السلام واحد وكل واحد لان الاصل عدم الزيادة قوله قال رسول الله صلى
كذا اقول يمكن ان يقول المخصص هذا الحاكم اذ لو كان العمل بالمعنى لكان قوله كذا لا يحتاج الى
قوله يخ كذا او الحري ان ذكره لئلا يتوهم ان ذكر لفظ النبي صلى ولكن دفع هذا التوهم ليس امرا
واجبا حتى لا يجوز النقل بالمعنى بل اذكر اشعارا بان المروي ليس عبارته فقط قطعا وربما يناقش
على هذا الدليل وعلى الدليل الذي يذكره بعده بانه عند التردد او التعسر يمكن التقدير

اذ ليس فيه كذب ظاهر اذ لا تدليس واذا جوز ما فات من الصوت لا لزم تجويز نوع غيرها
مما توهم ان مادون عبارته قلم ان يحمد المحمد وكلام الراوي لا في كلامه فتبا مل قوله
ان المتفهم في التخاطب انما هو المعنى اذا كان الوضع متبعا بسبب المعنى لا تحافظ اللفظ
الضا كما في نقل الاحاديث اذ ذلك وارد الحديث غير لازم قوله ويمكن ان يقال انه ما وجب اذا
هو مقتضى الحديث وتوحيد فرعكم وهو انه وحيث التبادر كما يمنعه ومع درك لا يفيد مطلبكم او
اذ قرصوره حفظ المعنى وتبادره ولو بلفظ آخر صدق انه ادى كما يمنعه لكنه عمم والتبادر و
السماع بانه اعم من ان يكون بنا عتبار ذاته او باعتبار المعنى قوله الجواب اختر ما شئت منهما
اقول يمكن توجيه الدليل بهكذا لما اصطلح العلماء في معاني الالفاظ فيمكن ان يحمل الراوي على معنى
عملا عذهبه ويضع لفظا آخر موضعه بنوا على ذلك وسعلم في صحيح اذا العادل ذلك الى المجتهد كما اعتمدوا
لفظ الاقراء بل كان الذي يحسن لو يعلل به لفظ النبي صلعم يحمله على ما حمله عليه معنى آخر فتدبر
كان يقلل الراوي ودرك منافي للاحتياط ولا يخفى ان عند هذا التصوير اندفع درك الجواب
نعم يمكن ان يقال العادل لا يحرم بان ما نقله كلامه عليه السلام في محل الخلاف والا كان قوله والا رفع
النفي بالك والفائدة قبول روايته كما منها في غير ذلك الحديث وكذا الحذر للحاكم العمل
بشهادة كل واحد منهما لا لا معاني وما يعي فان قلت كيف يجوز ذلك مع انه علم قطعا ان
احدهما كاذب ولا الحذر للمجتهد العمل برواية الكاذب وكذا يلزم الحاكم العمل عوا نفعه بشهادة
من علم قطعا كذبه وذلك غير جايز قلنا اما لا نسلم في الاجتهاد الا ان يعمل وكل خبر معين
برواية معينة من علم عدالته ولم يزل ذلك عنه وقد علمت ان الشك لا يزيل اليقين
بمعنى انه لم يعلم ما هو مقتضى اليقين الذي كان لا ما هو مقتضى ذلك الشك الطارئ لا يخفى
انه يقول اليقين الذي كان ولم يزل بالشك واذ لا شك في ان الشك ينافي اليقين وبطريانه
يزول اليقين الذي كان واما انه يحب ان يعلم ان الاخبار التي وصلت الينا جميع رواتها
عدول او معاصر لا يلزم ذلك يكفي ان رواتها عدول ولو ندر لا معاصرا لكنا متعبدون بان كل خبر لا بد

ان

ان يكون رواته عدولا معاصرا لا يكفي عدالة التهم بدلا والوثوق طا ولس فيه بحكم واذا عرفت
الحال واراده فقس عليه الشهادة قوله والعنعنة بان يقول الشهادة سمعت عن فلان
وهو عن فلان اذ لا فرق في الشهادة بعدد الاصل بخلاف الرواية قوله والمراد من ظن فهم الخ
قياس للراوي على الشهادة لان هذا القياس للمجتهد على الحاكم لا للراوي على ان هذا لم يتم قوله
اذا انفرد العدل بزيادة في الحديث اقول المراد بالعدل ما سا وال السابع والصحابي وغيرهما ومن
المسئلة موضوعة في خصوص عزالصحابي ولهذا قال في مجلس السماع وكذا ذكر السبع في جواب الواو لقلته
وكانه وبعضان ضبط اطهر هذا واما صوره مساواتهما للكثرة والكثرة غذا حل بحث قوله فاجتهد على
علا انه يعمل ما دام يتصور ولا يقتصر على ما هر الكتاب واما في غيره مثل ان السنده عدل المسند
اليه فوقع المرفوع المدوصول معنى ومخلف بالاعتبار من جهة ما يتبادر من الالفاظ البلد ويسبق الذوق من
الموقوف والمقطع فقس عليها مثالا تما قوله فان قيل لو صح ان يكون الحس مثلا موجبا للوضوء او
الجزء الذي صاحبه البلوى وحاصله الاحتجاج على مذهب الخصم بانه لو كان كلامه عليه السلام كان
بيقين ان نقله عليه السلام ا عدد التواتر ليسلم عن احتمال بطلان اكثر الناس اذ لا يلزم في الخبر الواحد
ان يطلع عليه الاكثر فكيف الجميع والحاصل ان الاخبار عما يودي الى امر يوجب عليه عدد ذلك انما
يحصل بان يفيد العدد التواتر هذا تقريره واقول يمكن منع ذلك بل المستند انه لما علم
ان ذلك الخبر ان نقل احادا يصل الى جميع الامة تلاحق على الاقل العدد التواتر ادلا
ما دونه الى بطلان صلوة الاكثر ونوقش عليه ايضا ما ذكره بان بطلان الصلوة بمكث من فمن يبلغ حاصته
اذا لم يعلم به دون من لم يبلغه والاصوب ما ذكر ما فتدبر قوله قال عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات
اقول معنى مضمون الحديث انه اذا تعين الحد في حق احد بسبب بالشبهة لان الشبهة
متعين معتبرة في تعيين اصل الحد فتامل قوله لان الظلم يحمله عليه الاولوية وليس هذا محلا ما لاجتهاد

ما حمها والصحيح وتقليد الرفعة قوله وفي العمل بظاهر قول الحق السعد بالحديث لان عمل الصحابي الاعارض
وليس بحجة بل هذا اسهل عمل غيره ومن روى الحديث فانه لا يعتبر انعاقا قاما مر قوله لما مر يعلم الجزء
حسن اول ما يعلم فيه الجزم مواضع مر لان ما مر فيه العلا بنص راجح فاما ان يثبت لا بنص
راجح فاما ان ثبت لا بنص اصلا مر ثبتا بالاستنباط كالاكبر والتقي والدوراني او بنص
مرجوح او مساو وظاهر ما علله من العهود لا يسبق في جميع هذه الصور فلا يثبت تمام
الدعوى ولا يصح قوله لما مر يعلم الجزء حيث يعلم والرد المخفف قد ننا ان دفع ورد يقول
الجزء دكن من الصور التي سلمها كتب الرعض من سمع كتب الرعلم منها انهم يقولون
الجزء في جميع المواضع الثلث مسمع عم العباس في المثال الاول قياس لليقين على الاكثر
المذكور فيها التي لا يحف فيها شر وفي الثاني قياس للاصابع على سائر الاعضاء الاستعانة
منافعها وفي الثالث قياس لوجه الزوج على سائر ما لا يكون ملكا للابع قوله فعال الا
بوصاء عاء الحميم الحميم فقياس ماء الحميم ان الماء المحدم الحار على ما كولان الحاره اذ
الحديث ورد فيها وروي انه عليه السلام اكل لحم الا ملم توضاء بعده قوله فكان الجزء فيها
ان فعل ما ذكر تمره من حديث معاذ دل على تقدم الجزء مطلقا قلت لما ثبت والمعلوم الثاني
القياس قد يعلم فخصص الجزء المذكور بما عداه فتامل قوله لعدان تقول عدل بعض الصحابي ل
قال عليه السلام كذا اعا خص ابن سلمة ولم لعله مساو لا لما قال الصحابي قال كذا ولم
يسمع منه بل سمع آخر وتابعه ودكن لان حديث المرسل من الصحابي لم يتبع فلا قوله و
دكن لان الصحابي لم يجزم بالاسناد اليه علما لم يكن المروي عنه عدلا بالاتفاق ولما كان
جل غرضه بحر سر المذاهب وبيان الخلاف لم يحمل الكلام مساولا له قد يحمل احص من دكن و
يحمل ملخص ان يكون ابن الاراوي قوله ولم يفسر وصوابه الموصوع دكن لان الخلاف وقع في اعم من
دكن

دكن لم لو جعل المرسل بالمعنى للاعم ان مل للصحيح لجاز في توجيه التوقف التكلف بان
الصحابي اذا انتقل عن غيره فلا كان هذا الاعصار غير صحابي قوله لو لم يكن المروي عنه عدلا عند
المرسل سمع من عدل ودكن بعيد من ست انه من ابهة تلك الحديث وان لم يكن المروي عنه
المبهم دكن الجزم اراد الاسناد ان دكن اراد المرسل وان لم يكن بعيدا ممن هو
عدل لعدم معرفة تقوانسه على الحديث وهذا يندفع ان مجرد العدل لا يوجب الجزم بذلك
ملم قد يكون الظن وان هذا استعمل قبول العهول المرسل العدل لا يندفع باقراره على عبارة
الشرح اذ لا شك ان ضمير هو في قوله انه وهو كلفظ دكن في قوله ودكن بعيد عبارة
عن التدليس والتدليس ولو ام معاذ العدالة سواء كان من ابهة الحديث ام غيرهم بل الاصوب
ان نورد هكذا ان ذلك ليس لوقوع من ابهة الحديث لانهم عارفون بطرق روايته وادابه
لا يجوز الاسناد اليه اذا لم يكن المروي عنه عدلا فاذا انتفلوا مع وجود هذه المعرفة كان
مدلسا وملحدا اما غيرهم يجوز ان لا يكون لهم هذه المعرفة فاذا انتفلوا دكن لم يكن مدلسا
لان التدليس من غير الابهة يجوز وان كان عدلا دون الابهة ام اقول لا يخفى ان المراد
من الابهة على ما فسره شارح التنقيح من كان مشتهرا بذلك ورد عن الشافعي واعترفوا
له بهم الرواية وظاهر ان الابهة وان كان اعم مطلقا من الصحابي لكن لا يصدق عليهم المعرفة المذكورة
لكن حصول تلك المعرفة لا يخص بهم بل كثيرا ما يتحقق في غيرهم بل كثيرا ما يوجد عدول
علم من عاداتهم انهم لا يروون الا عن عدل فالاصوب في سور المسئلة ان يقال اذا وقع
الارسال ممن عرف بهذه المسئلة وهي انه لا يجوز الجزم بالاسناد اذا لم يكن المروي عنه

عدلا كان مسؤلا سواء كان من ائمة النقل او من غيرهم والا فلا او يقال اذا علم من
عاده ذلك الراوي المرسل انه لا يرسل الا عن عدل والا فلا ولا يخفى ان بين السؤالين
عموما من وجه اذ يتحقق العادة بدون المعرفة المذكورة وبالعكس فالاظهر ان
يقال اذا عرف المسئلة او علم من عاده انه لا يرسل الا اذا كان المروي عنه عدلا فقد
والا فلا قوله ولا يحصل الظن الخ الظن المعتبر شرعا والمراد بذلك الاحتمال الناشئ
من ذلك الظن وان لم يكن في الكتاب الظن فتدبر والحاصل مع الملازمة ظاهرة ان الجواب
يرجع الى التردد عند من قوله لعدم علمنا بانه ان كان المراد التعيين من غير الائمة
منع الملازمة وان كان المراد التعيين من الائمة منع بطلان اللازم فالاولى
على ما ذكرنا قوله والجواب فان اهل زماننا مرسلون غالبا ولا يدرون ان لا يرسلون
ممن يرضى وكذا قوله والمتن لعدم الخلاف فيه اما بالام ما قررنا فظاهر قوله والجواب منع
ذلك في غير الائمة اولى سواء ان الجزم باسناده اليه عليه السلام من غير علمه بعدالة المروي عنه كان من
اذا لم يحصل الجزم من غير العدل على اراده الجزم كان مدلسا والجواب انه يجوز ان يحصل الوثوق
من قول غير العدل الصدوق الا انه لا يحتاج اليه ايضا ان تعبدنا على تقدير ان يكون ذلك
على الرتبة وهو ان يكون قول الصحابي ارسلت كقوله عليه السلام فيكون مردودا جزما او الجواب
ان لا سلم منه عليه السلام ما يعلم ذلك باجتهاده وهو ان لا يكون حجة فظاهر

ومع تسويد تلك الحاشية من مصنفات ملا مرزا محمد
تشرف المحقر الى محل الامر والمحب الباقي من همدانا
الى مسجد النقاش حسن المطالعة والحمد لله
رب العالمين وصلى الله على افضل المرسلين
محمد وعترته الطاهرين